كتابات
الرحالة حول مجتمع البدو
في العراق والجزيرة العربية

كتابات
الرحالة حول مجتمع البدو
في العراق والجزيرة العربية

د. علي عفيفي علي غازي



قنديل | Qindeel

The Travelers› writings about Bedouin community in Iraq and Arabia

Dr. Ali Afifi Ali Ghazi

كتابات الرحالة حول مجتمع البدو في العراق والجزيرة العربية

د. علي عفيفي علي غازي

موافقة «**المجلس الوطني للإعلام**» في دولة الإمارات العربية المتحدة

رقم: MC-10- 01-3303007 تاريخ 2019/9/4

ISBN: 978 - 9948 - 35 - 002 - 6



للطباعة والنشر والتوزيع

Printing, publishing & Distribution

ص.ب: 47417 شارع الشيخ زايد

دبي – دولة الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني: info@qindeel.ae

الموقع الإلكتروني: www.qindeel.ae

الطبعة الأولى: يونيو / حزيران 2020 م – 1441 هـ

المحتويات

الفصل الأول:

الفصل الثاني:

رؤية جديدة

تظل كتابات الرحالة الغربيين تُشكِّل مصدراً مهماً وثرياً؛ لتاريخ مجتمع العراق والجزيرة العربية، إذ نجد بين ثناياها جوانب كثيرة، يستحيل العثور عليها إلا بين جنبات سطورها؛ إذ تقدِّم قراءة للوجوه، تعبيراً عن الفرح والترح، وترسم صورة للحياة اليومية في الزمان والمكان اللذين رصدهما فيهما قلم الرحالة، وتكشف عن جوانب معنوية، وتوثق المواقف والعادات والتقاليد والقيم والسلوكيات؛ للأفراد والأمم والشعوب والمجتمعات، من وجهة نظر الآخر الغربي؛ ومن ثم فهي توفر مادة علمية قيّمة للدراسات التاريخية، التي تتناول الجوانب الاجتماعية من حياة مجتمع العراق والجزيرة العربية، والذي كان حينئذ أحد المجاهيل أمام الغربيين، الذين تحملوا مشاق السفر بين عُباب رماله الحارة في سبيل سبر أغواره، واكتشاف مجاهيله، والكشف عن حقائقه، ودراسة أنماطه الثقافية والتراثية.

ترصد الدراسة، التي بين أيدينا، جوانب من تاريخ مجتمع العراق والجزيرة العربية من خلال رؤية الرحالة الغربيين، الذين دوَّنوا مشاهداتهم لأكثر من خمسة قرون تبدأ من بواكير القرن السادس عشر الميلادي، وتمتد حتى منتصف القرن العشرين، ولا تقتصر أهميتها على الجوانب الجغرافية والطبيعية فقط؛ بل تمتد لتغطي جوانب تاريخية وسياسية واجتماعية، وفي القبائل وأنسابها، وعاداتها وتقاليدها وقيمها، وتوضح بعض الظواهر التاريخية والجغرافية والطبيعية والاجتماعية والاقتصادية، والتي يندر أن نعثر عليها في غيرها من الكتابات، ولاسيما الوثائق الرسمية. وقد نُشرت العديد من الدراسات، التي تناولت كتابات الرحالة من جوانب تحليلية، وأحياناً نقدية، ولكن الدراسات التي تستخرج من ثنايا سطورها مادة تتعلق بموضوعات تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية، وتحلِّل ما تضمنته من حقائق تاريخية، وتقارن بعضها ببعض، وبمناطق ومجتمعات أخرى، وبفترات تاريخية أخرى، ما أمكن ذلك، من خلال منهج البحث التاريخي التحليلي المقارن، لا تزال تفتقر لها المكتبة العربية.

لهذا؛ فإن هذا الكتاب من هذه النوعية، التي تهدف لاستقراء كتابات الرحالة الغربيين من زاوية جديدة مغايرة، كما أنه يتضمن دراسة تمهيدية توضح المقصود بالعشيرة والقبيلة وتفريعاتهما، والعادات والتقاليد والقيم، وبالرحلة والرحالة، وأدب الرحلات، وفوائد الارتحال، ودوافع وأهداف الرحالة، وأهمية كتابات الرحالة كمصدر تاريخي، وتستقرئ النقد التاريخي لهذه النوعية من الكتابات. وكلي أمل أن يُشكِّل إضافة متميزة للمكتبة العربية.

ثم ينقسم الكتاب إلى فصلين؛ يتناول أولها المجتمع البدوي أو العشائري، الذي يتكوَّن من الشيوخ على قمة هرمه الاجتماعي، ثم الرجال والنساء والعبيد، وأخيراً الشباب والبنات. ويستعرض الفصل الثاني الأسرة البدوية أو العشائرية؛ منذ بداية التفكير فيها، عندما يصيب سهم الحب قلب الشاب والفتاة، ثم تجمع بينهما رابطة الزواج، وما يترتب عليها من الحمل وإنجاب الأطفال، والأمومة ورعاية الأبناء، ثم الختان، وأخيراً تنتهي رابطة الأسرة والزواج إما بالطلاق أو بالموت.

هذا الكتاب محاولة للتقليب في صفحات كتابات الرحالة الغربيين؛ لنرى بعيون هؤلاء الغربيين، باعتبارهم الآخر، مجموعة من قيم وعادات وتقاليد بدو العراق والجزيرة العربية، فقد صاحبت الرحالة أثناء زيارتهم لهذا المجتمع، وأنا أقرأ ما كتبوه ودوَّنوه، ففي لحظات كثيرة بكيت وأنا أقرأ مشهداً لبدوي يحتضر، وأم تفقد ابنها وتضعه بيديها في التراب، وضحكت وأنا أقرأ مشهد للحظات طفل يولد، وأم سعيدة لختان ابنها، وعندما يصف بعضهم مشاهد غريبة، وعادات وتقاليد بعيدة عن الواقع، وفي أوقات أخرى كنت أشتم رائحة الإيمان الطيبة من وصف أحد الرحالة لصلاة البدوي، وإيمانه العميق بالقضاء والقدر، واعتقاده الموقن أن رزق غد سيأتيه وهو في انتظاره، رغم أن واقع حاله يؤكد أنه لا يملك إلا بضع تمرات، ورشفات من حليب الإبل؛ فقط يستطيع بها أن يقيم صلبه لبضع ساعات، إنها لحظات طيبة كريمة، ونفحات إيمانية متنوعة، ومواقف ومشاهد متعددة، وقفت عليها أثناء مرافقتي لكتابات الرحالة، هؤلاء الغرباء عن المجتمع البدوي العربي، الناقدين أحياناً، والمحبين والعاشقين أحياناً أخرى للحياة البدوية، والعادات والقيم والتقاليد الصحراوية. ورغم ذلك فلن يخلو هذا العمل من هفوات أو سقطات يرجى أن يغفرها القارئ الكريم. فالكمال لله وحده، وكل أعمال ابن آدم تتسم بالنقصان، والله ولي التوفيق.

الإهداء

إلى من يفتقد الحياة التي يتناولها هذا الكتاب

إلى من تمنى أن يُولد ويعيش في تلك الحياة

إلى من يشتاق ويحن إلى ذلك الزمن الجميل

المقدمة

اتجهت أنظار الرحالة إلى العراق والجزيرة العربية منذ وقت مبكر، وشهد العراق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين توافد عدد كبير من الرحالة، والمستشرقين، والمبعوثين الدبلوماسيين، من مختلف المشارب والاتجاهات، خصّوه بعناية واهتمام كبيرين في كتاباتهم. ولأهداف مختلفة، قدَّم هؤلاء، كلٌّ حسب الهدف الذي أتى من أجله، معلومات تصف جغرافية المنطقة، وتحكي عن تاريخها، تمثل مادة أولية لا غنى عنها لأي باحث في تاريخ العراق والجزيرة العربية السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، تُكمل ما أهملته الوثائق والسجلات الرسمية. فقد توافد على العراق والجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين في فترة كانت مليئة بالأحداث والتطورات.

وتهدف دراسة قيم وعادات عشائر العراق والجزيرة العربية من خلال كتابات الرحالة إلى نقل الصورة التي رسمها الرحالة في الزمان نفسه، لنحكم على الأفكار بمعايير عصرها وأفكاره، مع دراسة نقدية لما قدموه من معلومات سمعوا بها أو رأوها، تبعًا لأغراضهم ومراميهم، فالرحالة وهو يكتب، إنما يُقدم الحقيقة التاريخية بأسلوب قد يخلط فيه الذاتي بالموضوعي، وهو ما يحتاج إلى دراسة تحليلية متأنية ناقدة.

قـدِم هـؤلاء المغامـرون والرحالـة إلى المنطقـة بصفـات وأهـداف متعـددة: فمنهـم الباحـث، وعـالم الآثـار، والسـائح، والتاجـر، والطبيـب، والمبشر، والمبعـوث السـياسي والدبلومـاسي، والجاسـوس، وكلٌّ حسـب هدفـه، قـام بدراسـة أوضـاع البـلاد، والتعـرّف إلى أحوالهـا، وكتابـة تقاريـر عنهـا، وكـما اختلفـت أهدافهـم فقـد اختلفـت كتاباتهـم: فمنهـم مـن كان مُنصفًـا ومُحايـدًا وامتـازت كتاباتـه بالموضوعيـة، ومنهـم مـن سـيطرت على كتاباتـه روح التعصب الديني، أو العنصري، والأحكام المسبقة، وعـدم الموضوعيـة فـي إصـدار الأحـكام وتـعميمها، ومـن خـلال كتاباتهـم وتقاريرهـم عـن رحلاتهـم، أسـهم هـؤلاء الرحالـة في كتابـة تاريـخ العـراق والجزيـرة العربيـة في فـترات تاريخيـة لم تحـظ بالاهتـمام الـكافي مـن المؤرخـين، وقـد اكتسـبت كتاباتهـم عـن العـراق والجزيـرة العربيـة أهميـة بالغـة لمـا تحويـه مـن معلومـات وافيـة وممنهجـة بصـورة علميـة سـليمة، ولـذا لا بـد لـدارسي تاريـخ المنطقـة، مـن الرجـوع إلى مـا كتبـوه، لمـا تتضمنـه كتاباتهـم مـن معلومـات وتقييـمات مهمـة، بغـض النظـر عـن الأهـداف والمقاصـد والتوجهـات، وآرائهـم السـلبية، ومهـما تكـن الشـوائب والأخطـاء في هـذه الكتابـات، فـلا ينبغـي التعامـل معهـا بالعاطفـة، أو تكـون حائـلًا بيننـا وبـين معرفـة مـا تحتويـه مـن مـادة علميـة، فبدونهـا سـتبقى صفحـات مـن التاريـخ مطويـة، والـذي يعنينـا في هـذه الكتابـات مـا رصدتـه مـن أحـوال سياسـية، واجتماعيـة، وحضاريـة، وأثريـة، وجغرافيـة، لا غنـى عنهـا لأي باحـث في تاريـخ العـراق والجزيـرة العربيـة الحديـث والمعـاصر.

ومـن هنـا يتضـح جليًـا أهميـة كتابـات الرحالـة في الكشـف عـن القيـم المعنويـة غـير الملموسـة، والعـادات التـي لا يُمكـن أن تـدون في الوثائـق الرسـمية المكتوبـة، لأن مثـل هـذه القيـم والعـادات لا تعتـبر شـيئًا عجيبًـا إلا لـدى الأجنبـي عـن المجتمـع، الـذي يراهـا شـيئًا غريبًـا يسـتحق التدويـن والقـراءة، الأمـر الـذي يجعـل كتابـات الرحالـة مصـدرًا مهـمًا فريـدًا في رصـد مثـل هـذه القيـم والعـادات، ولهـذا تُعـدّ مصـدرًا يُسـتفاد منـه في المجـالات التاريخيـة، والسياسـية، والاقتصاديـة، والاجتماعـة، والثقافيـة، والفولكلوريـة، والتراثيـة، وتُمثـل مـادة علميـة تُسـاعد في التعـرّف إلى جوانـب كثـيرة مـن الحيـاة، والثقافـة، والقيـم، والعـادات والتقاليـد البدويـة، والصراعـات السياسـية،

والدينية، التي شكلت وعي الإنسان وثقافته، وهو ما دفع الباحث لمحاولة رفع الستار عن هذه الكتابات، والإدلاء بدلوه في كشف ما تحتويه من عادات وقيم، في محاولة لدراسة تاريخ العراق والجزيرة العربية الحديث والمعاصر دراسة أكاديمية موثقة.

تُشكِّل كتابات الرحالة ومذكراتهم جنسًا أدبيًا راقيًا يعكس الوضع الاجتماعي للأفراد والجماعات، ويرصد الأوضاع الثقافية والسكانية والفكرية والحضارية السائدة في البلدان التي زارها الرحالة، وتأسيسًا على ذلك فلا غرو أن يُعتبر هذا النوع من الأدب الوسيلة الأكثر قدرة على رصد مشاهدات الرحالة لمختلف جوانب الحياة والطبيعة، وتوثيقها بالكلمة والوصف من خلال رؤيتهم لها، هذه الرؤية التي يُفترض فيها الحياد، ولكنها غالبًا ما جاءت مفعمة بمشاعر الرحالة، وهذا ما جعلها مؤثرة في أسلوبها، وممتعة في تفاصيلها، كما أنها توثق المواقف والعادات والسلوكيات، التي تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية في دراسة تطور أنماطها الثقافية، وكذلك في الدراسات المقارنة لعادات وقيم وتقاليد الشعوب وثقافاتها، وعلى هذا النحو يوفر الرحالة مادة علمية قيّمة للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لمن يأتون بعدهم من الباحثين والدارسين.

لكن ما سجله الرحالة عن المناطق التي زاروها، وسكانها، وطباعهم، وسلوكهم؛ يحتاج إلى دراسة ناقدة متأنية لأنه لا يُمكن أن يتيّسر لرحالة يُمضي بضعة أشهر أو سنوات قليلة مع أناس يرونه أجنبيًا فيُظهرون له جزءًا بسيطًا من ثقافتهم، ويُخفون عنه أشياء كثيرة، ولهذا فإن بعض كُتب الرحالة تتضمن الكثير من المعلومات العامة، وبعضها لا رابط يجمع موضوعاتها، وتميز بعضها بنضج معرفي، وبتركيز على موضوعات بعينها، ولكن يظل بعضها يحمل سمة العمومية، لأنه، فيما يبدو، لم يكن موضع اهتمام الرحالة نفسه، وربما يكون ذلك راجعًا إلى أن هدف الرحلة لم يكن البحث العلمي المُعلن، ذلك أن أهداف بعض الرحلات العلمية قد تُخفي وراءها أهدافًا أخرى. وصحيح أن بعض الرحالة قاموا بأدوار سياسية، وشاركوا في الحروب، ولكن في المقابل ثمّة عدد غير قليل منهم كانت

الرحلة الاستكشافية هدفه الحقيقي؛ وكانت لهم إسهامات في الكشف عن معالم العراق والجزيرة العربية، التي شجعت الباحثين على التعرف إليها ودراستها، كما كان لهم فضل في إحياء التراث العربي الإسلامي والشرقي بوجه عام.

ولهذا ليس مُستغربًا أن نجد اختلاف مواقف الرحالة من العرب عامة، ومن البدو وحياة الصحراء خاصة؛ فهناك من شغف بالحياة البدوية وأحب أهلها أمثال: آن بلنت، وجون فيلبي، وهارولد ديكسون، وويلفريد ثيسجر، وهناك من عزف عن الصحراء ووصف أهلها بصفات سلبية. ومن يتأمل كتابات بعض الرحالة السلبية عن الصحراء وأهلها يُلاحظ أن الرحالة ظل ينظر إلى العرب وفي مخيلته صورة نمطية مسبقة عنهم ربما استقاها من مجتمع ألف ليلة وليلة، ولهذا نجده يكتب عن عادات الشرق ونسائه بشكل لا يعكس الواقع، فقد رسم بعضهم لوحات تشكيلية عن عُريّ النساء العربيات بشكل جماعي، ورسم آخر صورة جارية تُباع في سوق الجواري، كما رسم أحدهم لوحة الإعدام بالسيف في بلاط الحاكم، وهذه صور يبدو أنها أُقحمت على واقع العرب.

ومع أن بعض أعمال الرحالة قد استغلت لغايات استعمارية، كما في رحلة اليوناني «سترابون»، عندما هيأت رحلته لغزو الإسكندر المقدوني لدول الشرق، وكذلك كانت رحلة «فاسكو ديجاما» إلى الهند، نذيرًا بتحريك أساطيل البرتغال والإسبان نحو بلدان الشرق، وقد عمل كثير من الرحالة الفرنسيين والبريطانيين والألمان والبلجيك والهولنديين على تمهيد الطريق للاستعمار الحديث.

لا شك في أن أدب الرحالة من أكثر المصادر أهمية لرصد الواقع الأنثروبولوجي للمجتمعات والحضارات، وبالنظر للأهمية العلمية لما تمّ توثيقه من معطيات ترصد مختلف جوانب الحياة في العراق والجزيرة العربية؛ فإن تكوين صورة متكاملة لهذه المُعطيات من خلال رصد هذه الظواهر لدى أكثر من رحالة ومقارنتها وتصنيفها ستُسهم في تقديم لوحة متكاملة عن مختلف أنماط حياة قبائل وعشائر العراق والجزيرة العربية في سياق التاريخ. وهذه المُعطيات تُمكّن الدارسين

في مختلف العلوم من فهم أفضل للظواهر، محور دراستهم سواء في الجغرافيا أو علم الاجتماع أو التاريخ أو التربية أو علوم السكان والبيئة، وغيرها من العلوم.

إن موضوع دراسة أدبيات الرحالة واستخلاص دراسات تاريخية أكاديمية منها، موضوع جديد على الدراسات التاريخية في المكتبة العربية، والمدرسة المصرية، الأمر الذي يُؤكد الحاجة لدراسات متخصصة متكاملة قائمة بذاتها عن كتابات الرحالة، إلا أن الأمر لا يخلو من بعض الأبحاث التي تناولت جانبًا أو آخر من كتاباتهم، فالمعلومات التي يُقدمها الرحالة يُمكن الاستفادة منها في ما يتعلق بوصف العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية، لأن ما حوته كُتب الرحلات من مادة تُقدم مشاهدات كثيرة، وأوصافًا متنوعة، الأمر الذي يجعل منها سجلًا مُفيدًا للتعرّف إلى طبيعة سلوك الناس ورؤيتهم، ومن جهة أخرى للتعرّف إلى أي سلوك أو عادة أو طقس يُمكن فهمه وتفسيره بطريقة مختلفة من قبل الرحالة.

يتنامى الاهتمام بدراسة كتب الرحالة خلال الفترة الأخيرة، بعد أن أصبحت تُشكّل مصدرًا تاريخيًا له أهميته الكبرى، نظرًا لدور هؤلاء الرحالة في الكشف عن شتى نواحي الحياة اليومية، وقيمها وعاداتها المعنوية غير الملموسة، وهو ما دفع الباحث إلى أن يُسهم في فك شفرات تلك الكتابات.

في البداية لفت انتباهي أهمية كتب الرحالة باعتبارها مصدرًا مهمًا من مصادر تاريخ العرب، حيث لا يُمكن لأي باحث أن يُغفل هذه المصادر إذا ما أراد أن يفي أي موضوع حقه من البحث والمناقشة.

وترجع أسباب تحديد الفترة الزمنية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تزايد اهتمام الرحالة بالعراق والجزيرة العربية في أعقاب احتلال فرنسا لمصر عام 1798، فزار المشرق العربي في عام 1800 ثلاث رحالة (بوشان، روسو، أوليفيه)، ثم توالى الرحالة في قافلة مداد، وتنتهي الفترة محل الدراسة بالقضاء على الملَكية في العراق وإعلان الجمهورية على إثر ثورة 14 يوليو 1958، حيث خبأ نجم أدب الرحلات لمصلحة رحالة آخرين يعملون في مجال الصحافة؛ فيما بات يُسمى «استطلاعات صحفية».

ومنذ اختيار موضوع البحث عكفت على الإعداد له، فبدأت بقراءة مؤلفات بعض كبار الرحالة، فيما بقي القسم الأكبر منهم مجهولًا لديّ، وهنا وقعت في حيرة من أمري، كيف السبيل إلى العثور على جميع «انطباعات» سائر الرحالة، خاصة أنها رغم عددها الكبير، غير مجموعة في مصنف واحد شامل، غير أن تلك الحيرة ما لبثت أن تبددت تدريجيًا، وذلك حين تنبهت إلى أن بعض كتابات الرحالة، تشير في هوامش صفحاتها إلى كتابات أخرى لرحالة آخرين، وهكذا دواليك، إلى أن تكونت لديّ في النهاية مجموعة ضخمة من المشاهدات. وانصرفت بعد ذلك، إلى تدوين وجمع انطباعات الرحالة التي كانت متناثرة هنا وهناك، في بطون مؤلفاتهم، ويشهد الله، كم لاقيت من كبير مشقة وعناء، في تنظيم تلك الأفكار وتبويبها، وفي ضبط وتنسيق تلك اللمحات العابرة المبعثرة، وجعلها في كلٍ متماسك ومترابط.

من أهم الأسباب التي حفزتني لاختيار الموضوع، ما وقر في يقيني أن حياة العشيرة العربية تتضمن كل تراثنا الفكري الجمعي العربي التليد الأصيل، وأن هذا التراث بصفته «الجمعية» يؤكد وحدة الكيان العربي في أهم جانب من حياة الأمم: «جانب الفكر والثقافة»، وقد آلمني ترك الباحثين العرب هذا الجانب لأصحاب الأقلام غير العربية، يعبثون كما شاءت لهم أهواؤهم ونزعاتهم بتقديم صورة مشوهة عن تراثنا الحضاري المتمثل في هذا المجال من أصل حياتنا في كل بلد عربي على السواء. وكان إيماني بوحدة أمتي العربية أصلًا وتراثًا، وعقيدتي في مستقبلنا الذي يجب أن نجعل فيه هدف «الوحدة» غايتنا لتمكين منعتنا وقوتنا، كان هذا كله أهم دافع واكب البحث منذ لحظة اختياري له.

فقد اكتشفت أن أحدنا لا يعرف الآخر، في البلد الشقيق معرفة سليمة واضحة، أصول الحياة الاجتماعية، وأوجه الشبه، والاختلاف لم تزل مبهمة، وكما سبق الذكر تتجمع في حياة القبيلة كل أوجه التشابه، ويوجد الخيط الأقوى الذي يشدّ المجتمع العربي بعضه إلى بعض شدًا، فإنه يجب ألا ننسى أن كل قطر من البلاد العربية تعرّض لعوامل تاريخية وحضارية أثرت في عاداته وتقاليده، بالإضافة إلى

أن نفس الأعراق العربية القديمة تتباين قدرتها في توجيه الحياة الاجتماعية، ومن هنا يبدأ الخلاف، ومن هذه النقطة تنحجب الرؤية، وإذا كانت الأصول البدوية لم تزل آثارها القديمة في الفكر العربي تعمل بالعراق، فالأمر ليس كذلك في بلاد أخرى. إننا في أشد الحاجة إلى تعميق الإدراك لمواجهة التفكير في شتى نواحي الحياة في كل بلاد العروبة، ولهذا رأيته واجبًا قوميًا أن أشارك ببحثي هذا في التعريف بجانب أصيل في مجتمع العراق والجزيرة العربية، ولن نستطيع تفهّم هذا المجتمع، إلا إذا كانت نقطة البداية فهم مجتمع العشائر: قيَمه وتراثه.

تكتسب الدراسة أهميتها من خلال الجوانب الآتية:

1. أهمية رصد تاريخ الظواهر الاجتماعية لفهم وضعها الراهن وعوامل تطورها، مما يُعطي الدراسات الاجتماعية والبيئية الحالية إمكانية المقارنة وفهم آلية تطور الظواهر.
2. معرفة الوضع الذي كانت عليه البيئة الاجتماعية في العراق والجزيرة العربية، والتي شُوهدت ووثق الرحالة تواجدها، لتمكيننا من تحديد التطورات التي طرأت عليها.
3. رصد القيم والعادات والتقاليد وبالتالي الوضع الأنثروبولوجي للفترة الزمنية التي وثقها الرحالة.
4. تُشكِّل هذه الكتابات والمعارف والمعطيات مكونًا مهمًا من تاريخ العراق والجزيرة العربية الثقافي والاجتماعي والعمراني، وتُبرز مسيرة تطوره الحضاري.
5. ترصد هذه الدراسة أنماط الإنتاج، ومختلف النشاطات السكانية في تلك الفترة، مما يُشكِّل قاعدة معلومات مهمة للدراسات التي تتناول مختلف جوانب الحياة في العراق والجزيرة العربية.
6. تكتسب الدراسة أهمية من محاولتها رسم لوحة متكاملة عن البيئة الطبيعية، والحياة الاجتماعية والثقافية، ومختلف النشاطات السكانية من خلال ملاحظات الرحالة لجوانب الحياة التي رصدوها في رحلاتهم.

وتستعرض الدراسة أهم الرحالة الذين زاروا العراق والجزيرة العربية، ودونوا مشاهداتهم ونشروها وفقًا لما يستطيع الباحث الحصول عليه، علمًا أن بعض الرحالة الذين زاروا العراق والجزيرة العربية، لم يرد ذكرهم في المراجع العربية، وعلى هذا النحو تتلخص إشكالية الدراسة في التساؤل التالي: كيف بدت العشائر العربية في العراق والجزيرة العربية في كتابات الرحالة الذين زاروها وكتبوا عنها؟ بعيدًا عن النظرة الأحادية المجتزأة، وذلك من خلال استعراض المعطيات لكل الرحالة الذين مروا بالمنطقة، واستطاع الباحث الحصول على ما دونوه ونشروه.

تهدف الدراسة إلى:

1. رصد الواقع السكاني من حيث أنماط الإنتاج والعادات والتقاليد في العراق والجزيرة العربية خلال الفترات التي وثق فيها الرحالة مشاهداتهم وملاحظاتهم.
2. تقصي الوضع الاجتماعي والاقتصادي للسكان في العراق والجزيرة العربية من خلال ملاحظات الرحالة في الفترة محل الدراسة.
3. توفير إمكانية المقارنة بين واقع التطور الحضاري والثقافي والاجتماعي الذي حققه كلٌّ من العراق، ودول الخليج والجزيرة العربية، وبين ما رصده الرحالة، والواقع الحالي.

يقتصر دور الباحث في الدراسة على الرحالة الذين زاروا العراق والجزيرة العربية ووثقوا ملاحظاتهم، من العرب والأجانب، وما وثّقه هؤلاء الرحالة من جوانب العراق والجزيرة العربية الاقتصادية، وأهم النشاطات السكانية، والأسواق، والجانب الاجتماعي وما يتضمنه من عادات وتقاليد وقيم وجوانب ثقافية تميز السكان من أزياء وثقافات فرعية لسكان البادية، وكذلك الجوانب الأخرى التي لاحظها الرحالة في العراق والجزيرة العربية.

وقسّمت الدراسة إلى مقدمة وفصلين وخاتمة:

ورصد الفصل الأول: المجتمع العشائري، الذي يضم الشيوخ، والرجال، والنساء، والعبيد، والشباب، والبنات.

أما الفصل الثاني: الأسرة العشائرية، فقد عالج مراحل تكوّن الأسرة البدوية منذ التفكير فيها، حتى انهيارها، فتناول الحب، والزواج، والأمومة، والأطفال، والختان، والطلاق، والموت.

وتضمنت الخاتمة النتائج والتوصيات التي توصلت لها الدراسة.

وإذ أقدم هذه الدراسة فإنني لا أدعي بلوغ الكمال، غير أنني لا أُنكر ما يُمكن أن تُقدمه من فوائد خاصة لأولئك الذين سيخوضون من بعدي في هذا النوع من الأبحاث، وحسبي في محاولتي المتواضعة هذه، بعض الإسهام في خدمة الفكر والثقافة. وإذا قدِّر لهذه الدراسة أن تكون خطوة على الدرب فإن صاحبها ليعتز بأن ينسب الفضل لأهله، وهم كثرة من عشاق العلم، الذين أوقفوا حيواتهم عليه فلهم الشكر والمثوبة، وأتمنى أن تكون الدراسة بداية الطريق للاهتمام بدراسة كتابات الرحالة.

وأخيرًا أُزجي فائق الشكر والامتنان إلى كل من أسدى إليّ معروفًا، نصحًا أو توجيهًا، أو تصحيحًا، أو تعليقًا، بالشكر والدعاء أن يجزيه الله عني خير الجزاء. وأتقدم بالشكر الجزيل لكل من زودني بمعلومة كان لها كبير الأثر، بعد توفيق الله تعالى، في إخراج هذه الدراسة إلى حيز الوجود. فإلى جميع أولئك الذين آزروني من قريب أو من بعيد، كل حسب إمكاناته وطاقاته، أتوجه بخالص شكري وعميق امتناني وتقديري.

ويبقى لي أن أتوجه بآيات العرفان والإعزاز العميق لكل من شجعني بصفة مستمرة على المضي في إعداد هذه الدراسة، فجزى الله عني الجميع خير الجزاء. وأود أن أعرب عن شكري وتقديري العميق للزملاء كافة الذين أسدوا إليّ النصيحة، أو قدموا لي يد المساعدة العلمية الصادقة، وتعلمت منهم الكثير سواء في مصر أو خارجها.

وختامًا، أتوجه بالشكر إلى زوجتي الفاضلة لها مني خالص التقدير؛ إذ وقفت إلى جواري طوال عمر هذه الدراسة، منذ أن كانت فكرة إلى أن صارت واقعًا وحقيقة، فلها مني خالص التقدير والعرفان. وإلى أبنائي هاجر ونغم ويحيى الذين عاصروا أبًا عاكفًا على الأوراق والمداد لسنوات من أجل إنجاز هذه الدراسة، ثم أسمى آيات العرفان والإقرار بالفضل لأبي رحمه الله وأمي اللذين ربياني على قويم الأخلاق، وما هذه الدراسة إلا بعض غرسهما، ولو أنفقت ملء الأرض ذهبًا لأوفيهما حقهما ما استطعت وما وفيت، فلهما مني كل الحب والشكر، وأتمنى أن أكون قد أسعدتهما، وأدعو الله «**رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**» (الإسراء: آية 24).

وبعد... فهذا العمل من صنع البشر، والنقص من صفات البشر، والكمال لله وحده، ولذلك ما فيه من كمال فهو لله وحده، وما فيه من نقصان فهو من النفس، وبالله التوفيق والسداد، وإذا ظهر غير ذلك فنحن بشر، ورحم الله من أهدى إلينا عيوبنا، وهدانا إلى تقصيرنا. ذلك مبلغي من العلم، وأختم بقوله تعالى «**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**» (الإسراء: آية 85).

علي عفيفي علي غازي

1 **يونيو** 2019

التمهيد

الرحالة والعراق والجزيرة العربية

منذ اللحظة الأولى التي دبَّ فيها الإنسان على الأرض، ارتبط مفهوم الزمن لديه بما يجري من تغيرات في العالم الذي يعيش فيه، ومن ثم بدأ يبحث عن وسيلة لتدوين ما يمر به من أحداث؛ لأنه أدرك أنه لا غنى له عن تدوين مسيرته الحضارية، وكان هذا ميلاد «المعرفة التاريخية»[1]. ومن هنا نشأ علم التاريخ في محاولة لكشف غموض الماضي، وتطور المسيرة البشرية، وكان اللغز الأول الذي واجه الإنسان عندما بدأ يفكر في التاريخ هو كيف وجد؟ ولماذا؟ وهذا ما دفعه إلى الأساطير ليبحث عن حل لهذا اللغز، فكانت الأسطورة أول إنتاج للعقل البشري، ومن رحمها ولدت كل علوم البشر.

ومنذ أن أخذت الأرض زُخرفها وازينت، ومارس الإنسان دوره في إعمارها، وانقسم، بعد أن تكاثر عليها، بين قاراتها، وتوزع ليظهر بقومياته، بعد أن توسعت مداركه ومعارفه، وعرف كيف يتعامل مع ما يدور حوله، وتطور فأنشأ حضاراته، وارتقى بعدما ابتكر الكتابة، فأخذ يدوّن ما يعنيه في حياته، وما يحدث له، ليبدأ تاريخه المكتوب، الذي وجدت آثاره الأولية، فيما وجد، بين مخلفاته من ألواح مكتوبة في مواقع حضاراته القديمة بوادي الرافدين، ومهد الفراعين، وغيرهما.

---

(1) أنا تولي راكيتوف: المعرفة التاريخية، حنا عبود (ترجمة)، (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1989) ص 25 وما بعدها.

وعندما أدرك الإنسان، واكتشف، أن العالم الذي يعيش فيه مترامي الأطراف، متنوع الأعراق، متباين الألسن واللغات، متعدد الثقافات والحضارات، غنيّ في تقاليد أقوامه، وغرائب طبائع شعوبه، كان عليه أن يرتحل ليكتشف ذلك كله، ويرى ذاته في مرآة الآخرين؛ يحدوه فضول المعرفة وطلب العلم حينًا، وشوق المغامرة والسفر لرؤية بقاع جديدة حينًا آخر، فارتحل للتعرف إلى بيئات مختلفة عن بيئته، ومن هذا الاختلاف وجد أفقًا جديدًا، وسبيلًا مختلفًا من سُبل صقل روحه التواقة للكمال، الذي يبقى حُلمًا لا يُبلغ، أو كما يقول ابن خلدون في مقدمته: «فالرحلة لا بد منها في طلب العلم، ولاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»[1].

العراق حتى ثورة تموز 1958

تقتضي الضرورة المنهجية، أن نوضح أن المقصود بالعراق هو «شاطئ البحر على طوله، وبه سُمي العراق لأنه على شاطئ دجلة والفرات»[2]، والكلمة تعريب للفارسية «إيراك» التي تعني الجنوب أو البلاد السفلى، أي أن العراق معناه البلاد المعرضة للغرق[3]. وهناك رأي يذهب إلى أن العراق تصحيف «أور إيكو»، التي تعني «ديار مجرى الماء»[4]. وقد أطلق اليونان عليه لفظة «Mesopotamia»، أي بين النهرين، ووردت في التوراة باسم «أرام النهرين» بمعنى «الأراضي النهرية العالية»[5]. ويطلق الجغرافيون على نصفه الشمالي الجزيرة، وعلى نصفه الجنوبي العراق[6].

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي: المقدمة (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.) ص 541.
(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ص 625.
(3) أرنست هرتسفلد: «أصل كلمة العراق ومعناها»، مجلة لغة العرب، الجزء 8، السنة 4، (شباط 1927)، ص 442، 443.
(4) رزوق عيسى: «معنى كلمة عراق»، مجلة لغة العرب، الجزء 5، السنة 4، (تشرين الثاني 1926)، ص 282-284.
(5) هنري فوستر: نشأة العراق الحديث، الجزء الأول، سليم طه التكريتي (ترجمة وتعليق)، (بغداد: 1989) ص 14، 15.
(6) B. Lewis (and others): The Encyclopedia of Islam, volume 111,(London: Luzac & Co., 1986), pp. 1252, 1253.

ولقد تطور تاريخ العراق، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، في الفترة موضوع الدراسة، ما بين 1800ـ1958، حيث العراق العثماني حتى الحرب العالمية الأولى، ومن ثَمّ الاحتلال البريطاني 1914، ثم تعيين فيصل ملكًا على العراق 1921، وانتهاءً بثورة تموز/ يوليو 1958.

بعد أن استولى العثمانيون على العراق عام 1534 قسموه إلى عدة أقسام إدارية، سُمي الواحد منها ولاية أو إيالة، كانت تُقسم إلى سناجق، والسناجق إلى أقضية، ويتعذر وضع تحديد ثابت لأقسام العراق العثماني الإدارية، لأن النظام الإداري كان دائم التبديل والتغيير، فكانت ولاية بغداد تمتد من الجزيرة حتى الأحساء أحيانًا، وتقتصر على بغداد ونواحيها أحيانًا أخرى، ومن خلال السالنامة[1]، التي كانت تُصدرها الدولة العثمانية يتضح أنه قُسم إلى أربع ولايات، هي:

1. **بغداد Baghdad**: وهي أهم وأقوى الولايات العراقية، واليها باشا من المرتبة الأولى، يحصل على ساليانة سنوية[2]، وتحملت عبء الدفاع عن الولايات الأخرى.

---

(1) كلمة مكونة من مقطعين من أصل فارسي، إلا أنها استخدمت في العثمانية، حيث كلمة «سال» تعني السنة، و«نامة» تعني الكتاب أو الكتيب، لذا يقصد بها الكتاب السنوي الذي يلخص أهم حوادث الدولة العثمانية العلمية والأدبية والعسكرية بشكل خاص. وهي نوعان: رسمي، وخاص، فإذا صدرت عن الدولة أو إحدى وزاراتها أو هيئاتها أو إحدى الولايات التابعة لها تعد سالنامة رسمية، ويطلق عليها «سالنامت دولت علية عثمانية» أي «الكتاب السنوي للدولة العلية العثمانية»، وإذا أصدرتها مؤسسة خاصة أو أفراد سواء في العاصمة استانبول أو في عواصم الولايات، فتكون سالنامة غير رسمية، وبدأت في الصدور منذ عام 1847. سهيل صابان: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000)، ص 131؛ سهيل صابان: «سالنامة ولاية الحجاز»، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، المجلد 2، ج1، (يونيو ـ ديسمبر 1995)، ص 192؛ محمد حرب: «السالنامة العثمانية وأهميتها في بحوث الخليج والجزيرة العربية»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة 9، العدد 33، (يناير 1983)، ص 145؛ طلال سعد الرميضي: الكويت والخليج العربي في السالنامة العثمانية، (الكويت: المؤلف، 2009)، ص 19؛ أنينيل ألكسندر فنادولينا: الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر، أنور محمد إبراهيم (ترجمة)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 144.

(2) لفظة فارسية تعني الأجرة أو الرواتب السنوية التي تخصص للولاة وأمراء السناجق وأفراد البحرية والجنود في الدولة العثمانية قبل عهد التنظيمات. صابان: المعجم الموسوعي، ص 131، 132؛ مصطفى عبد الكريم الخطيب: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ص 234.

2. **الموصل Mosul**: تلي بغداد في الأهمية، واليها باشا من المرتبة الثانية[1].

3. **شهر الزور أو «كردستان» Shahrizor**: وهي ولاية لم تُعمر طويلًا، نتيجة لاعتراف السلاطين العثمانيين بحكم العصبيات المحلية، فتأسست فيها إمارات شبه مستقلة، تحت إشراف ولاة بغداد، من أشهرها: الإمارة البابانية في السليمانية، والبهدنانية في العمادية، والبوتانية في جزيرة ابن عمر، والصورانية في راوندوز[2].

4. **البصرة Albasra**: وتمتد إلى الأحساء، ونظرًا لقوة العصبيات العشائرية فيها، لم يقسّمها السلطان العثماني إلى سناجق، وكانت دائمًا مثار نزاع بين ولاة بغداد والعشائر، ونظرًا لموقعها الجغرافي على رأس الخليج، فقد اكتسبت أهمية استراتيجية واقتصادية مهمة، جعلتها محط أنظار القوى الأوروبية، التي لعبت دورًا في تاريخ الخليج الحديث[3]، ولم يكن نطاق هذه الولاية ثابتًا، إذ إنها خضعت لإشراف والي بغداد كمتسلمية حتى منتصف القرن التاسع عشر، ثم أُعيدت مرة أخرى إلى مركز الولاية، ولكنها لم تلبث أن أُعيدت متسلمية بعد وقت قصير[4].

ونظرًا لأن العراق يمتاز بموقع جغرافي استراتيجي، يجعله صالحًا كمستودع تجاري، على طريق الربط بين أوروبا وجنوب شرق آسيا والهند، فقد اتجهت العيون الأوروبية إليه، فاهتمت به إنجلترا مبكرًا، ثم أسست، عام 1600، شركة الهند الشرقية البريطانية[5]، وعُين السير هارفورد جونز كأول مقيم بريطاني في

(1) B. Lewis (and others): Op. Cit., p. 1257.

(2) عبد العزيز سليمان نوار: «دور العراق العثماني في حرب القرم»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد 13، (1967)، ص 225.

(3) علي شاكر علي: «التنظيمات الإدارية العثمانية في إيالة البصرة خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة التاسعة، العدد 35، (يوليو 1983)، ص 28، 29.

(4) جميل موسى النجار: الإدارة العثمانية في ولاية بغداد من عهد مدحت باشا إلى نهاية الحكم العثماني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، ص 63، 64.

(5) مجموعة من شركات عدة لممارسة المتاجرة مع الهند والشرق الأقصى، تأسست في أواخر القرن السادس عشر لمزاحمة الشركات الهولندية، وقعت الملكة إليزابيث وثيقة إنشائها في31

بغداد عام 1797، في الوقت الذي كان فيه نابليون يحلم بأن يكون إسكندر ثانيًا في زحفه، عبر نهري دجلة والفرات، خلال ما بين النهرين حتى السند، وكرد فعل قامت بريطانيا بإرسال بعثة جون مالكولم 1800، التي هدفت في جانبها العسكري لدراسة إمكانية استخدام موانئ الخليج لإعاقة زحف الفرنسيين(1).

وكانت الحرب العالمية الأولى نقطة تحول في تاريخ العراق، إذ تخلّت بريطانيا عن سياستها في الحفاظ على الدولة العثمانية، وأقدمت على تجريد قوة عسكرية، نجحت في احتلال البصرة في 23 نوفمبر 1914، ثم بغداد في مارس 1917، ومع ذلك ظلت الموصل تقاوم حتى بعد إعلان هدنة مدروس أكتوبر 1918، التي أخرجت الدولة العثمانية من الحرب، وتكونت في الأقاليم العراقية هيئة يديرها موظفون بريطانيون وهنود مهدت لفرض الحماية البريطانية، وفقد العراق استقلاله. وقامت خطة الإنجليز، بعد ذلك، على إيجاد الملكية في العراق، التي عارضها المبشر الأمريكي جون فان أيس، «معتقدًا أنه خطأ كبير أن يؤتى بملك على العراق ليس عراقيًا، وأيضًا كان يعتقد أن العراقيين ليسوا مستعدين للاستقلال»(2)، إلا أن جيرتروود بيل رأت أنها خطوة تهدف إلى «أن يتمّ الانتقال من الحكم البريطاني إلى الحكم الوطني بشكل سلمي»(3).

ديسمبر 1600، وكان عدد المساهمين بها 125، ورأسمالها 172 ألف جنيه إسترليني، وعن طريق هذه الشركة استطاعت بريطانيا أن تسيطر على الهند وبُرما والملايو والخليج العربي. أحمد خليل عطوي: دولة الإمارات العربية المتحدة، نشأتها وتطورها (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988)، ص 28؛ علي عبد الله فارس: شركة الهند الشرقية البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي 1600ـ1858، (الشارقة: المسار للدراسات والاستشارات والنشر، 1997)، ص 37ـ39؛ فوستر: نشأة العراق، ص 56؛ Hoskins. H.L: British routs to India, (London: Longmans Green, 1928), pp. 5, 6.

(1) سلطان بن محمد القاسمي: جون مالكولم والقاعدة التجارية في الخليج 1800، (الشارقة: منشورات القاسمي، 1994)؛ كونستانس م. الكسندر: بغداد في الأيام الخوالي، (أبوظبي: المجمع الثقافي، 2001)، ص 84، 85.

(2) هيرمان بيرجمان: المبشر الأمريكي «جون فان أيس» الذي دخل العراق بمهنة الطب، رحلة تاريخية 1320هـ/ 1902م، محمد بن إبراهيم الشيباني (ترجمة)، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، 2005)، ص 18.

(3) إليزابيث بيرغوين: جيرتروود بيل من أوراقها الشخصية 1914ـ1926، نمير عباس مظفر (ترجمة)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002)، ص 276.

وشهد العراق في القرن العشرين، جملة من التغيرات الجذرية في بنائه الاقتصادي، وتركيبه الاجتماعي، وقوام السلطة وقاعدتها السياسية، في المساحة الزمنية للمرحلة الملكية (1921ـ1958)، ويقسّم أحد الباحثين[1] تلك الفترة التاريخية إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى (1921ـ1932) مرحلة التأسيس، تليها مرحلة الانطلاق (1932ـ1941)، ثم مرحلة الانكفاء (1941ـ1949) التي مهدت للثورة، التي اعتبرت نقطة تحول فاصلة في تاريخ العراق. ليشهد عملية أكثر جذرية، وأهمية لواقعه ومستقبله، متمثلة في ثورة 14 تموز 1958، وما ترتب عليها من نقلة نوعية في مجمل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية، ونظامه السياسي.

العشيرة والقبيلة وتفريعاتهما

العراق مجتمع عشائري ذو تركيب إثنوغرافي معقد، ورغم أنه عربي في مجموعه وصميمه، إلا أنه يضم عددًا من العناصر البشرية إلى جانب العرب، مادته الأساس، ففي شماله وشماله الشرقي تشكل العشائر الكردية قوة شديدة البأس، وعُصبة ذات سطوة، وهناك عدد لا بأس به من الفرس والتركمان والشركس والأرمن. وفي تركيبه الروحي أو الديني نجد أن أكثريته مسلمة قوامها: الشيعة والسنة، ثم هناك المسيحية بشتى مذاهبها، وبالرغم من قلة اليهود، إلا أنهم طائفة واضحة المعالم، إضافة إلى طوائف دينية أخرى.

وهذه الطوائف جميعها تُقسم إلى قبائل وعشائر، ودفع هذا الانقسام جيرتروود بيل إلى القول إن «العراق دولة غير متمدنة، لأنه يتألف على الأغلب من عشائر متوحشة لا ترغب في المساهمة بتحمل أوزار المواطنة ونفقاتها»[2]. وتملأ العشائر العربية العراق، وتتركز العشائر الكردية في شماله، وكل عشيرة تحت إمرة

(1) عقيل الناصري: الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921ـ1958، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، 2000)، ص 13.

(2) المس بيل: العراق في رسائل المس بيل 1917ـ1926، جعفر خياط (ترجمة)، عبد الحميد العلوجي (تقديم)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2003)، ص 268.

شيخها[1]، ولها «محاربوها ورؤساؤها»[2]، «وكلهم دون تمييز في حالة بؤس»[3]. وينقسم العرب[4] إلى فروع أو طبقات[5]:

الشعب: النسب الأبعد، وهو أكبر من القبيلة، وقيل له شعب لأنه «انشعب منه أكثر مما انشعب من القبيلة»[6].

القبيلة[7]: وهي ما انقسم فيها الشعب، وقيل لها، قبيلة «لتقابلها وتناظرها، وأن بعضها يكافئ بعضًا»، وهي تعبير يُطلق على «مجموعة بشرية ذات لغة أو لهجة مشتركة، بين أفرادها علاقات خاصة قائمة على التقاليد والأعراف المتوارثة، متنقلة أو مقيمة على أرض محدودة، صحراوية في الغالب، متماسكة اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، وذات شخصية متميزة وتعمل تحت إمرة زعيم أو شيخ القبيلة، أنيطت به إدارة شؤونها، وإقامة التحالفات مع القبائل الأخرى»[8]. وتتألف من عشائر، وتكاد تختلط التسميات في التراث العربي، فيطلق على القبيلة عشيرة، ولعل هذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول إن العشيرة تعني «ارتباط مجموعات من القبائل بأصل واحد»[9]. وتشكل القبيلة

(1) نوار: دور العراق العثماني، ص 224.

(2) دوبريه: رحلة دوبريه إلى العراق 1807ـ1809، الأب بطرس حداد (ترجمة)، (بغداد: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2011) ص 48.

(3) كييوم لجان: «رحلة لجان إلى العراق العراق»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 211.

(4) يستعمل البدو كلمة «العرب» بمعنى القوم أو جنسية الشخص لا بمعناها العرقي، وقد استعملها بنفس المعنى أيضًا كثير من الرحالة. وقد يستعملونها كذلك لتعني: «ضيوفًا» أو «بشرًا» أو «ناسًا» بصورة عامة. عمار السنجري: البدو بعيون غربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 97.

(5) عباس العزاوي: عشائر العراق، الجزء الأول، (بغداد: مطبعة بغداد، 1937)، ص 60ـ43.

(6) مكي الجميل: البدو والقبائل الرحالة في العراق، (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 16.

(7) يطلق الأتراك العثمانيون على القبيلة اسم «أورضة»، ومنها اشتقت الكلمة الفرنسية Horde للدلالة على العشيرة. فولني س. ف.: ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام، إدوار البستاني (ترجمة)، (بيروت: منشورات دار المكشوف، 1949)، ص 67.

(8) ماجد شبر: «البدو قبائل وأنساب»، وجهات نظر، العدد 73 (فبراير 2005)، ص 50.

(9) عبد العزيز سليمان نوار: تاريخ العرب الحديث، الجزء الأول: العراق، (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية، 1976)، ص 15.

الوحدة الاجتماعية الرئيسة في البادية، فالعصبية القبلية هي العنصر الأساس في اجتماعها وتكاتفها، كما أن الانتماء إليها أحد عناصر الحماية الفردية. فالفرد يذود عن القبيلة، والقبيلة بدورها تدافع عنه، حيث قوة الفرد من قوة القبيلة.

العشيرة: وتنقسم إلى فروع يُطلق عليها أفخاذ، أو بيوت تضم العائلات، تعيش مجتمعة، وهي رهط الرجل أي بنو أبيه الأقربون. قال تعالى «وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِين» (الشعراء: 214). وقد يُطلق على العشيرة «فصيلة» أو «بطن» أو «فخذ»، وهي ألفاظ تدل على مستويات مختلفة في التنظيم الاجتماعي، ولا تدل على طرق العيش والكسب[1].

العمارة: وهي ما انقسم فيها أنساب القبيلة، وقيل لها عمائر من الإعمار والاجتماع، وهي تقارب أو تكاثر عدة بطون؛ فيتولى إمارتها رئيس البطن الأول[2].

1. **البطن**: وهو ما انقسم فيه أنساب العمارة، وقيل بطون لأنها دون القبائل[3].
2. **الفخذ**: وهو ما انقسم فيه أنساب البطن، ويتألف من عدة بيوت، مرتبطة برابطة النسب، منحدرة إلى الجد الخامس في الأغلب[4]، وقد يتفرع الفخذ إلى عدة أفخاذ فرعية.
3. **الفصيلة**: وهي ما انقسم فيها أنساب الفخذ، وهي أهل بيت الرجل خاصة. قال تعالى «**وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيه**» (المعارج: 13).
4. **الجيل**: وهو عبارة عن مجموعة من الأسر وثيقة الاتصال[5].

---

(1) فيكتور شنيريلمان (وآخرون): البدو الرحل عبر التاريخ، قسم الترجمة في المؤسسة (ترجمة) (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007) ص 86.

(2) ماكس أوبنهايم: البدو، الجزء الثالث: شمال وسط الجزيرة العربية والعراق الجنوبي، محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 8، 9.

(3) مشعل حمودات: عشائر عنزة لمحات من النشاط الوطني في القرن العشرين، (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص 31.

(4) مصطفى محمد حسنين: نظام المسؤولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة، (بغداد: جامعة بغداد ومطبعة الاستقلال الكبرى، 1967)، ص 126.

(5) الجميل: البدو والقبائل، ص 41، 42.

5. **البيـت**: (الأسـرة) أصـل القبيلـة، ونواتهـا، وعنـه تـورث التقاليـد، وإليـه يرجـع الفخـر. ويطلـق عليـه كذلـك «العيلـة» العائلـة، وتعنـي جماعـة لهـا صفـات مشتركة تسكن مسكنًا واحدًا، ولها موقد مستقل[1]. ويقال للبيت أهل، كما في قوله تعالى «إنما يريد الله ليُذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا». (الأحزاب: 33).

وتنقسم عشائر العراق إلى أقسام رئيسة هي:

أهـل الحضر: الذيـن يعيشـون في المـدن، ولا يبرحـون مسـكنهم الدائـم، اسـتقروا وتركـوا الترحـال نهائيًـا، ويتصفـون بالاعتـداد، وعـدم الثقـة بالغربـاء، ويمتلكـون ميـلًا أكـبر للحضـارة.

أهـل الوبـر: الذيـن يزرعـون الأرض عـلى ضفـاف النهريـن: دجلـة والفـرات، مـن مزارعـي القـرى، والعشـائر الذيـن ليـس لهـم مسـكن دائـم، ويعيشـون في أكـواخ، أو تحـت الخيـام، ويعملـون في تربيـة الماشـية، والزراعـة، ويفلِّحـون الأرض، ويختلفـون عـن البـدو في وجودهـم في مسـاكن ثابتـة. وأطلـق عليهـم ابـن خلـدون «الأعـراب الذيـن لا يهاجـرون»[2] أي البـدو المستقرين، ويُقيمـون نمـط إنتـاج زراعـي، وهـم نـواة مرحلـة انتقاليـة بـين نظـام البـداوة والتحـضر، وهـم أكثريـة سـكان العـراق[3].

البـدو: الباديـة والبـداوة، خـلاف الحـضر، والنسـب بـدوي، والاسـم البـدو[4]. ويُطلـق لفـظ «عـربي» مرادفًـا للفـظ «بـدوي»، ويـرى موزيـل أنـه «الاسـم الـذي يُطلـق في أنحـاء الصحـراء كافـة عـلى سـاكني الخيمـة السـوداء»[5]، وجعـل ابـن خلـدون

(1) ألويس موزيل: «أخلاق عرب الرولة وعاداتهم»، محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة 11 (شوال 1405)، ص 101.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 124.

(3) السيد عبد الرزاق الحسني: «الحالة الاجتماعية للعشائر العراقية»، مجلة لغة العرب، الجزء 9 من السنة 7 (أيلول 1929)، ص 674.

(4) السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مصطفى حجازي (تحقيق)، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 2001)، الجزء 37، ص 149، 151.

(5) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 95.

البداوة ترتكز على القبيلة والترحال الدائم[1]. ويُقصد بالبدو القبائل الضاربة في أعماق الصحراء، ويعيشون في تجمعات عائلية، وجاءت تسميتهم من سكناهم للبادية، حيث يقضون حياتهم في التنقل والترحال طلبًا للكلأ لأجل ماشيتهم، والماء عماد حياتهم، ويعيشون على الحليب ومشتقاته والتمور، وعلى ما يحصلون عليه من غزواتهم[2].

ويقومون بتربية الخيول والإبل، ولهذا يُسمون «أهل الإبل» أيضًا، وبالرغم من امتلاكهم أراضي زراعية وحدائق نخيل، إلا أنهم لا يقومون بفلاحتها، فهم يعتبرون فلاحة الأرض عملًا خدميًا مهينًا، ولهذا يزرعونها بواسطة الفلاحين، ويتقاسمون محاصيلها معهم، ويعيشون حياة بطالة، ولا يقبلون الرئاسة عليهم، لأنهم اعتادوا حياة الحرية، لذلك يفضلون العيش في البيداء، التي لا تحدها حدود فيتوجهون حيثما يطيب لهم، دون التقيّد بمسكن دائم، ضاربين في البراري والقفار وراء مساقط الغيب ومنابت الكلأ، ويتخذون من بيوت الشعر سكنًا، والخيل مركبًا، والإبل معاشًا. رغم ذلك، نجد أوبنهايم يصفهم بكونهم «شعبًا... بدائيًا وحشيًا، ومحاربًا لم تمسه الحضارة الأوروبية»[3]، وعكسه تمامًا يرى ويلستيد أن «البدوي ليس متوحشًا»، بل تكمن فيه «فتنة وسحر الحرية والشجاعة والجمال مضافًا إليها الفقر... فهم شعب حر في حقيقته وجوهره»[4].

الشاوية: وهم أهل المدر، أي أولئك الذين يسكنون مساكن ثابتة صيفًا، يغادرونها في بدء موسم الأمطار، ويُيممون بقطعان أغنامهم ومعزهم صوب السهول، حيث يقطنون في بيوت الشعر السوداء المنسوجة من شعر المعز، وفي الخيام الرمادية المنسوجة من القطن، القابلة للنقل، وحين يدنو أوان الحصاد، يقفلون راجعين إلى قراهم ثانية، ويُمضون أوقات الصيف الحارة في بيوتهم

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 120.
(2) الحسني: الحالة الاجتماعية، ص 673، 674.
(3) ماكس فرايهير فون أوبنهايم: البدو، الجزء الأول: ما بين النهرين «العراق الشمالي» وسورية، مشيل كيلو ومحمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 81.
(4) عبد الله المجيدل: «عمان في أدب الرحالة»، التراث العربي، العدد 110 (سبتمبر 2008) ص 159.

الطينيـة[1]. ولهـذا يُمكـن أن يُطلـق عليهـم «البـدو نصـف الرحـل»، فهـم يعملـون بالزراعـة والرعـي، ويقـوم بعضهـم بجمـع النباتـات الشـوكية وبيعهـا حطبًـا في بغـداد[2]، ولهـم مـزارع قليلـة، يزرعونها بطريقـة بدائيـة محـدودة بالحبـوب فقـط، لأن زراعـة الخضراوات، ومـا شـابهها، محتقـرة بنظـر البـدو، ورأس مالهـم الأغنـام والبقـر والخيـول والبغـال والجـمال.

وتختلـف تسـميتهم مـن منطقـة إلى أخـرى، فيُطلـق عليهـم «الغنامـة» نسـبة إلى قيامهـم برعـي الأغنـام، ويسـمون الشـاوية «الشـوايا» في العـراق الجنـوبي بحكـم رعيهـم للشـياه. وفي الكويـت ونجـد يطلـق عليهـم الهكـرة أو عـرب الـدار[3]. كـما يُعرفـون «برحـم الديـرة»، لأنهـم يُخيمـون عـلى شـفا الصحـراء، حيـث لا تُمكنهـم قطعـان الماعـز مـن التوغـل داخلهـا، فتقتـصر إقامتهـم عـلى الأراضي ذات المـاء الوفـير، ويُمكـن أن نُسـميهم القبائـل المترددة بـين الاسـتقرار والتبـدي[4]، وقـد تنقسـم القبيلـة إلى غنامـة يقومـون بتربيـة الأغنـام، وهـذا القسـم يبقـى باديًـا في أهـل الوبـر، وقسـم يسـتقر ويُـمارس الأعـمال الزراعيـة، ويعيـش في أكـواخ أو خيـام، أي يعيـش حيـاة المدر[5]. وهـم لا يقومـون بالغـزو، ويُسـلِّمون للبـدو بالتفـوق، ويدفعـون لهـم إتـاوة تدعـى «خـاوة» لحمايتهـم. وبالتـالي فهـم ليسـوا مُحتقريـن مـن البـدو، لاسـيما إذا كانـوا ينحـدرون مـن أصـل طيـب؛ بـل ينظـر البـدوي إلى الشـاوي كوسـيط في المعامـلات التجاريـة يسـتفيد منـه عنـد ذهابـه للمدينـة للحصـول عـلى حاجاتـه، ويفخـر شـبه البـدوي باسـتعداده الدائـم لاسـتضافة أخيـه البـدوي الـذي يرغـب في قضـاء ليلـة في المدينـة.

الفلاليـح: وهـم قسـم مـن البـدو اسـتقروا نهائيًـا، وتركـوا حيـاة التنقـل والترحـال، وسـكنوا في المناطـق الخصبـة عـلى ضفـاف الأنهـار، ويعملـون بالزراعـة، ويعيشـون عـلى مـا تُـدره الأرض مـن محاصيـل سـواء التمـور في الأماكـن الموجـود بهـا النخيـل،

(1) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 96.
(2) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 529.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996)، ص 94، 96.
(4) شفيق عبد الجبار الكمالي: الشعر عند البدو، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2002)، ص 25.
(5) شنيريلمان (وآخرون): البدو الرحل، ص 152.

أو القمح والشعير حينما لا يوجد نخيل. وهم مُستقرون ضمن مجموعات قبلية وعشائرية[1]. وفي العادة مُحتقرون من البدو.

المعدان: جمع مفرده معد، وتعني حي. ويقال معدي أي منسوب إلى حي، والمعدي اسم مُصغر معناه رجل منسوب إلى معد. ولا يمكن تتبع أصل المعدان تمامًا، لأن جغرافية العراق الطبيعية في تغير مستمر، بالإضافة إلى أن الفتوح المتعاقبة للميديين والفرس والإغريق والرومان وأخيرًا العرب أدخلت دماء أجنبية إلى سكان الأهوار[2]. والمعدان لا يثبتون في مكان واحد، فهم يتواجدون دائماً في أماكن المياه والأهوار، والمستنقعات، بحيث يُمكن تسميتهم «بدو الأهوار»[3]. وهم العشائر الموجودة في العراق الجنوبي، ويربون الجاموس، ويصيدون الأسماك، ويقومون بزراعة بعض المحاصيل، وهي أعمال يحتقرها البدو، ولهذا يُشكّلون أدنى طبقة. كتب عنهم ثيسجر: «اشتهر المعدان بسوء السمعة، فالعشائر الأرستقراطية تحتقرهم لنسبهم الوضيع، ولا تأنف أن تلصق بهم كل أنواع الغدر والخيانة والشرور، ويخافهم ويجتنبهم سكان المدن، ويتقبل هؤلاء دون معارضة كل ما يُقال عنهم، وسمعتهم لدى الإنجليز سيئة منذ الحرب العالمية الأولى، حيث كانوا يخرجون من مخابئهم في مجاهل القصب لينهبوا ويسلبوا الجيوش البريطانية والعثمانية على حد سواء، كلما سنحت لهم الفرصة، ويتمتع المعدان كذلك بسمعة راسخة في اللصوصية»[4].

أما عشائر البدو المنبوذون[5] فهم:

الهتيم والشرارات: قبائل محاربة، لكن شهرتهم ضعيفة، ويرجع سبب سقوطهم

(1) خورشيد باشا: رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران، مصطفى زهران (ترجمة)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 115، 116؛ أوبنهايم: البدو، ج3، ص 299، 529.

(2) كافن ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، صادق عبد الصاحب التميمي (ترجمة)، (بيروت: دار ومنشورات الحياة، د. ت.)، ص 25، 26.

(3) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 299.

(4) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 8، 9.

(5) استعمل أوبنهايم لفظ غير الأصلاء، أما البروفيسور كاسكل معد كتاب البدو، فقد استبدلها بكلمة المنبوذين أو الباريا، وذكر أنها أكثر تعبيرًا. شبر: البدو قبائل وأنساب، ص 53.

في نظر البدو ـ على ما ذكر جوسان وسافينياك[1] ـ إلى «جناية، فجدهم هتيم في شبابه، فعل الشر مع أمه حواء، فلعنه أبوه وقال له: اخرج من خيمتي، جعل الله ماشيتك غنيمة لكل من يريدها»[2]. ويطلق عليهم الهتيم من منظورين: الأول لأنهم فقدوا مرجع أصولهم القبلية، وأصبحوا مجهولي النسب، أما الثاني، وهو الأرجح، منظور اجتماعي بحكم ممارستهم أنواعًا معينة من المهن، محتقرة، بدرجة كبيرة، لدى البدو، وبالتالي فإن من يُمارسها يُعد هتيميًا، وعلى هذا فإن المقصود بالهتيم هم الفئات والأفراد الذين يكسبون رزقهم بطريقة مُحتقرة حسب المفاهيم البدوية، وعلى ذلك فإن الهتيمي لا يعني بالضرورة مجهول النسب أو ما يُسمى: غير أصيل.

الحوازم أو العوازم: قبائل حصرت اهتمامها، برعاية الأغنام والإبل الخاصة بها، فهم رعاة ممتازون، وموضع ثقة الجميع إلى درجة أن بعضهم يُؤجر نفسه لسكان المدن الذين يملكون أغنامًا. ويأخذ تلك الأغنام لترعى مع أغنامه. ويعتبرون العناية بكل حيوان وضع في عهدتهم مفخرة لهم ولقبيلتهم، كونهم يتمتعون بالأمانة والشرف[3].

الصُّلبة: أدنى القبائل منزلة، وأكثرهم ازدراء، يذهب رأي إلى أنهم انحدروا من المشتركين في الحملات الصليبية[4]، ويذهب رأي آخر إلى أنهم من أصل هندي[5]، وهم أدلاء وصيادون ممتازون. ويعيشون إلى جانب القبائل البدوية منبوذين،

---

(1) جوسان وسافينياك: «أعراف قبيلة الفقراء (3)»، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 1، 2، السنة 28، (يناير ـ فبراير 1993)، ص 32.

(2) ويذهب محرر مجلة العرب إلى أن «هذه من الخرافات، فالشرارات وبنو رشيد قبيلتان عربيتان كغيرهما من القبائل العربية أصلًا وحسبًا، ولكنهما ضعفتا فاستهانت بهما القبائل الأخرى، فالشرارات من بقايا قبيلة قلب القضاعية القحطانية ذات الشهرة الواسعة في الجاهلية وصدر الإسلام. وبنو رشيد من بقايا غطفان القبيلة العدنانية الشهيرة، ودخل في القبيلتين أخلاط من شذاذ القبائل وغيرهم من مجهولي النسب كما دخل في القبائل العربية الأخرى». جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء، حاشية ص 32.

(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 96.

(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 99.

(5) Lady Anne Blunt: Bedouin Tribes of the Euphrates, (New York: Harpers & Brothers Publisher, 1879), P. 384.

يتعايشون من صيد الغزلان، التي يجففون لحمها ويلبسون فراءها. ولا يربون الإبل ولا الأغنام، ويسميهم البدو أهل الصحراء أو «أهل الحمير» لأنهم لا يملكون إلا الحمير، ويكاثرونها ويبيعونها لضواحي المدن. والبدوي لا يزوج ابنته لصُلبي، ويصل الاحتقار إلى درجة أن مجرد القول «أنت صُلبي» يعتبر سبًا كبيرًا، بل إن سرقة الصُلبي تُعد عملًا حقيرًا[1]. ولهم سمعة سيئة، لكنهم لا يشتركون في حروب البادية. ويقومون بأعمال تُعدُّ حقيرة بنظر البدو مثل: بيع أدوية نباتية تصنعها نساؤهم، ويُمارسون أعمال الحدادة، التي يحتاجها البدو، وتقوم نساؤهم «بطرح الحصا»، والذي يُسمى عندهم: الطشة، قال عنهم العزاوي: «إنهم بدو، ولكن عيشهم أخس عيشة فلا يزاحمهم فيه أحد، يطاردون الغزلان والحيوانات الوحشية، ومن جلودها يتخذون لباسهم وبيوتهم. ونظرًا لضعف الصلبة وعدم وجود عصبية لها فإنها تلتجئ إلى القبائل المعروفة وتطلب حمايتها مقابل الخاوة»[2].

أشار إليهم فيليب ليبنز بقوله: «أصبح الحمار عضوًا في هذه القبيلة التي تسمى الصُّلبة، فهؤلاء البدو الرحل يختلفون عن غيرهم بعدم امتلاكهم أراضي خاصة بهم. وعليهم أن يعيشوا على الحليب الذي يقدمه لهم جيرانهم البدو. ولذلك فإنهم يشتغلون كثيرًا في إصلاح أغراض البدو مثل: الأسلحة والقدور المعدنية في المخيمات التي يمرون بها، فهم يعبرون الصحراء والجبال بكل حرية، يدفعون إتاوات رمزية ويعيشون في هدوء، ورغم نشاطهم اليدوي، ووضعهم الاجتماعي الضعيف، فإنهم يتمتعون بقدر من الاحترام، لأنهم صيادون مهرة عند الضرورة، ومنهم المرشدون المتميزون»[3]. ويطلق عليهم لوثر شتاين[4] مسمى «الكاولية» أو «الغجر»، الذين «لا يملكون قطعان الماشية، بل بعض الحمير للركوب والكلاب

(1) جوهن جاكوب هيس: بدو وسط الجزيرة (عادات ـ تقاليد ـ حكايات وأغانٍ)، محمود كبيبو (ترجمة)، محمد سلطان العتيبي (تقديم)، (بغداد: دار الوراق للنشر المحدودة، 2010)، ص 109.

(2) العزاوي: عشائر العراق، ص 162.

(3) فيليب ليبنز: رحلة استكشافية في وسط الجزيرة العربية، محمد محمد الحناش (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999)، ص 226.

(4) لوثر شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة شمر مشعان الفيصل الجربا سنة 1962، قسم الترجمة في المؤسسة (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2011) ص 72.

السلوقية. إنهم يتجولون حيثما شاءوا في العراق يعزفون الموسيقى، ويوشمون النساء البدويات بأجمل الرسوم». ويضيف تايلور أن «هذه الجماعة تشجبها القبائل الأخرى، ولحسن الحظ فإن عدد هؤلاء قليل»[1].

الخضير: ليسوا قبيلة، وإنما طبقة من الخدم في نجد ووسط الجزيرة العربية[2].

وبعد هذا العرض يُمكننا القول إن التصنيف القبلي عند العرب مستمد، في الأصل، من القدرة الاقتصادية، ونمط العيش، لا من التسلسل الدموي والأصول القبلية العريقة. وفي الفترة محل الدراسة الممتدة بين القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت تبدلات عظيمة في ديار القبائل وتجمعها أو تفرعها، وفي تشتتها واندماجها مما أدى لتعديل الخريطة القبلية في العراق والجزيرة العربية.

العادات والتقاليد والقيم

العادات جمع عادة، وتعني الأشياء التي درج الناس عليها، وتكرَّرت حتى أصبحت شيئًا مألوفًا ومأنوسًا، وألفته الأبصار لكثرة مشاهدته في الحياة اليومية، وهي نمط من السلوك أو التصرُّف يُعتاد حتى يُفعل تكرارًا، ولا يجد المرء فيه غرابة لرؤيته له مرات متعددة في مجتمعه. والعادة هي «ميل مُكتسب يدفعك إلى القيام بعمل من الأعمال نتيجة التكرار. وتجد من يتعود على شيء من الأشياء، يجد في نفسه ميلًا إلى ترديده، دون أن يشعر»[3].

أما التقاليد فهي جمع تقليد، ومعناها أن يُقلِّد جيل الجيل الذي سبقه، سواء في الملبس، أو في السلوك والتصرفات، أو في العقائد والأعمال المختلفة، التي يرثها الخلف عن السلف. يقول الحق سبحانه وتعالى «**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ**» (الزخرف: آية 22). والتقليد

(1) تايلر: «رحلة تايلر إلى العراق»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 108ـ111؛ تايلر: «رحلة تايلر إلى العراق سنة 1789ـ1790»، بطرس حداد (ترجمة)، مجلة المورد، المجلد 11، العدد الأول (ربيع 1982)، ص 38، 39.
(2) شبر: البدو قبائل وأنساب، ص 51.
(3) أحمد فؤاد الأهواني: «الإقلاع عن العادات السيئة»، مجلة الإخاء، العدد 7، السنة 9 (ديسمبر 1932)، ص 688.

هو ما «انتقل إلى الإنسان من آبائه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والعلوم والأعمال». وكثيرًا ما نرى ترادفًا ظاهرًا بين كلمتي عادات وتقاليد، فيقال: عاداتنا وتقاليدنا.

أما القيم فهي جمع قيمة، والقيمة ثمن الشيء، وأمر قيم أي مستقيم[1]. ويلاحظ ارتباط معنى الكلمة بالجانب الخُلقي أو السلوكي للفرد بجانب المعنى الاقتصادي أو المادي[2]. وعلى هذا تُعرّف بأنها «المعتقدات حول الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس توجه مشاعرهم وتفكيرهم ومواقفهم وتصرفهم واختياراتهم، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وأنفسهم والمكان والزمان وتسوّغ مواقعهم، وتحدد هويتهم، ومعنى وجودهم، بكلام بسيط ومُختصر، تتصل القيم بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته»[3].

ويميز علماء الاجتماع بين نوعين من القيم: الأول قيم الوسيلة التي تفاضل بين سلوك وآخر، مثل الصدق أفضل من الكذب، والثاني قيم الغاية التي تحدد الغايات المُثلى التي نسعى إلى تحقيق وجودها كالسلم والعدالة والرفاهية والصداقة والثروة والكرامة والوطن[4].

ومخالفة العادات والتقاليد والقيم عند البدو إثم كبير، لأن المحافظة عليها من أوجب الواجبات، وأفرض الفرائض[5]، وسبب للنفي من القبيلة، و«لما كان الانتماء إلى القبيلة نوعًا من الأمان والإبقاء على الحياة في الصحراء، لذلك لا عجب أن

---

(1) الفراهيدي: كتاب العين، ص 826.

(2) سعيد إسماعيل علي (وآخرون): البناء القيمي في المجتمع الكويتي، (الكويت: الديوان الأميري، 1997)، ص 102، 103.

(3) سليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 324.

(4) Milton Rokeach: «A Theory of Organization and change within Value Attitude Systems», Journal of Social Issues, Vol. 24, No. 1, (January 1968), pp.13-33.

(5) كاظم الدجيلي: «السائح الغربي في العراق العربي»، مجلة لغة العرب، ج7، السنة الثالثة (كانون الثاني 1914)، ص 369.

نجد أن النفي مرادف للإعدام»[1]. فـ «هؤلاء الناس لا يتغاضون مطلقًا عن قيام أي شخص بتجاهل تقاليدهم»[2]. وهم شديدو الحرص على أعرافهم وعاداتهم التي كان عليها آباؤهم وأجدادهم[3]، ويكرهون العادات الجديدة خشية على عاداتهم المتوارثة، وخوفًا أن يكون فيها ما يُفقدمجتمعهم بعض المواصفات الكريمة.

ولكل قبيلة عادات خاصة تختلف عن القبائل الأخرى[4]. واعتبر بيرتون هذا التنوع «دليلًا على حياة التحضر»[5]. وتسمي العشائر هذه العادات «سواني»، أي «سنن متبعة»، وتعني مجموعة القواعد الموروثة القديمة، ولها في حياتهم مكان القانون الوضعي المُلزم في المجتمعات الأخرى، تحكم حياتهم الفردية والجمعية معًا، ويقبلونها بغير مجادلة في قيمتها لأنهم يُدركون أنها تكفل لهم العدل والإنصاف، ويرون أنها ما زالت محفوظة كما هي وبطابعها القديم، إذ يقول الشيخ فريق المزهر آل فرعون: «عربي اليوم هو عربي أول التاريخ، ولا تزال العادات المعروفة عند العرب الأقدمين مألوفة عند العرب اليوم، ولا تزال تلك الصفات محفوظة كما هي وبطابعها الأول»[6]. ومن الصعب تغييرها، إذ إن العربي بطبيعته محافظ على سنن آبائه لا يميل لتغييرها.

وقد فرضت البيئة على البدوي تقاليده وعاداته، فليست العادة قائمة بذاتها، وإنما تعتمد على الظروف. «فالبدوي في الصحراء يفعل ما يفعله، ليس لأنه يختار ذلك، بل بسبب إكراه وإجبار الظروف له على فعل ذلك، ويمكنه أن يفخر بنفسه وبقوة تحمله، ولكن قوة التحمل هذه متوقعة، فهي شرط أساسي من شروط

(1) بيتر برنيث: بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب، خالد أسعد عيسى؛ أحمد غسان سبانو (ترجمة)، (بيروت: دار قتيبة للنشر والتوزيع، 1990)، ص 26.

(2) يوليوس أوتينج: رحلة داخل الجزيرة العربية، سعيد بن فايز السعيد (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999م)، ص 34.

(3) الكمالي: الشعر عند البدو، ص 20.

(4) رفعت الجوهري: شريعة الصحراء عادات وتقاليد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،1961)، ص ب.

(5) راشد شاز: الطريق إلى الجزيرة العربية، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007)، ص 78.

(6) فريق المزهر آل فرعون: القضاء العشائري، (بغداد: مطبعة النجاح، 1941)، ص 35.

بقائه على قيد الحياة، ويقاسمه هذه الصفة إلى درجة كبرى وصغرى جميع أولئك الذين يعيش معهم»[1]. وقد تنبأ أوبنهايم بأن «عادات البدو وتقاليدهم ستبقى زمنًا طويلًا تتوارثها أجيال السكان المستقرين»[2]. ومن الخطأ الظن بأن المجتمع العشائري مجتمع بلا حضارة، وهذه الدراسة التي تتناول جوانب من حياة قبائل وعشائر العراق والجزيرة العربية، تؤكد أن للعشائر والقبائل أسلوبها الحضاري، وأن لها ثقافتها العريقة المتميزة، وإن كان مجتمع القبيلة لم يزل في الشق المادي من الحضارة، أي في جانبها التكنولوجي، متخلفًا، لكنه، مع هذا مجتمع له ثقافته الأصيلة والعريقة.

رؤية الرحالة وقيمتها

الرؤية هي الإدراك بحاسة البصر بوضوح[3]. والرؤية بالعين، ورأيته رأي العين، وتراءى القوم رأى بعضهم بعضًا[4]، قال عز وجل «**فلما تراءى الجمعان**» (الشعراء: 61). أما الرؤية التاريخية فتتكون وتتشكل، كما يرى ماسنيون، من «حزمة هائلة من التقمصات والرؤى والمشاهدات المبعثرة والمتناثرة في العالم، وهي تتشكل سواء في الشرق أو في الغرب، ولا تكتمل إلا بعد أن تنوب واحدة مكان الأخرى»[5].

وتأتي أهمية رؤية الرحالة من دورها في إكمال الصورة العامة للعرض التاريخي عن مجتمع ما، في وقت ما. وتهدف إلى الرؤية بعيونهم أنفسهم وبفكرهم أنفسهم. أو بمعنى آخر، نقل الصورة التي رسموها في الزمان نفسه، لنحكم على الأفكار بمعايير عصرها وأفكاره، ولنرى بعيون الرحالة جوانب من حياة القبائل والعشائر العربية في العراق والجزيرة العربية، «نرى صفاتهم وملامحهم، كيف يرون أنفسهم، وكيف يرون الآخر، كيف يعيشون في البراري، وكيف يؤمنون أنفسهم، كيف

(1) برنيث: بلاد العرب، ص 49.

(2) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 63.

(3) أنطوان نعمة (وآخرون): المنجد في اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص 523.

(4) الفراهيدي: كتاب العين، ص 327، 329.

(5) علي بدر: ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستاس ماري الكرملي 1908ـ1911، (كولونيا: منشورات الجمل، 2005)، ص 40.

يتناقلون الأخبار، وكيف يتعاملون معها، إلى غير ذلك من صفاتهم»[1]، للكشف عن جوانب من حياتهم، «تتمثل في علاقاتهم بعضهم البعض، وعلاقاتهم بالمجتمعات المستقرة، وعلاقاتهم بالحاكم، وعلاقاتهم بحيواناتهم وبيئتهم، وأنماطهم الثقافية»[2]، وما حدث على هذه القيم والخصال والأخلاق والعادات من تغيّر، وهي جوانب يصعب أن يعثر عليها المؤرخون في غير كتابات الرحالة، خاصة القيم المعنوية غير الملموسة، التي لا يمكن أن توجد في الوثائق الرسمية المكتوبة، ولا في المخطوطات والكتابات المعاصرة، لأن مثل هذه القيم والعادات لا تعتبر شيئًا عجيبًا إلا لدى الأجنبي، فيرصدها من كونها غريبة على مجتمعه، ويكتبها من وحي مشاهداته الحية، شهادة مؤثرة عن مآسي الحياة التي عاش فيها، وآلامه التي عاينها عن قرب[3].

لقد تشكّلت رؤية الرحالة من خلال مجموعة من ردود الأفعال والالتباسات الناتجة عن الحاجز المنيع بين العالمين المسيحي والإسلامي، حيث ساد اتجاه عدائي رسخ في أذهان أولئك الرحالة، نابع من قناعتهم المسبقة بأن الإسلام في نظرهم «مجموعة من البدع»، اصطنعها محمد ضد المسيحية[4]. وكان التوسع الاستعماري والإمبريالية، أحد العوامل التي أسهمت في تشكيل رؤية هؤلاء الرحالة، وولد هذا الاتجاه لدى الرحالة شعورًا بالسمو على العرب[5]. هذه الرؤية التي يفترض فيها الحياد نحو الظواهر حين وصفها، ولكنها غالبًا ما جاءت مفعمة بمشاعر الرحالة وهذا ما جعلها مؤثرة في أسلوبها، وممتعة في تفاصيلها[6].

وقد قدم الرحالة من أقطار متعددة فهناك الإنجليزي، والروسي، والألماني، والإسباني، والإيطالي، واليوناني، وهذا التنوع والتعدد، يُتيح الاطلاع على أكثر من رؤية، وعدم اقتصارها على قُطر معين من الأقطار، وبذلك تتحقق تصورات

(1) جمال محمود حجر: «قيم البدو وعاداتهم كما رصدها ويلفريد ثيسجر خلال رحلاته في الربع الخالي 1950 ـ 1945»، مجلة تراث، العدد 108 (أغسطس 2008) ص 67.
(2) حجر: قيم البدو، ص 73.
(3) محمد منصور: أدب الرحلات النبيلة (الرياض: كتاب المجلة العربية، 1432هـ)، ص 15.
(4) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 288.
(5) برنيث: بلاد العرب، ص 179.
(6) المجيدل: عمان في أدب الرحالة، ص 133.

عدة من زوايا مختلفة، وقد اتجهت الدراسة إلى عقد بعض المقارنات بين الرحالة الأوروبيين أنفسهم، أو بينهم وبين الرحالة المسلمين من أجل تعميق الرؤية، وتوضيح جوانب القصور، والتفوق في رؤية كلٍ من الطرفين.

الرحلة والرحالة وفوائد الارتحال

إذا اعتبرنا أن ما تحتله كلمة ما في المعاجم اللغوية دليل على أهميتها، فإن مادة «رحل» نالت اهتمامًا خاصًا باعتبارها متداولة على نطاق واسع، ونابعة من واقع البيئة العربية. جاء في لسان العرب[1] أن: الرحيل، والارتحال بمعنى السفر والسير والانتقال، ويُقال رجل رحال: أي في تنقل دائم. والرحلة اسم للارتحال[2]. والرحلة الجهة التي يقصدها المسافر، فيُقال مكة رحلتنا[3]. وصيغة المبالغة: رحال، وقد تزاد التاء للمبالغة، فيُقال: «رحالة»، ولكن هذه الصيغة تختلط مع جمع التكسير حين نقول: «الرحالة المسلمون»[4]. فالرحالة اصطلاح يُطلق على الرجل الذي يخرج إلى بلد آخر أو أكثر، للتعرّف عليها[5].

ورد في دائرة المعارف الإسلامية أن: «الرحلة هي انتقال فرد أو جماعة، أو عائلة أو قبيلة، أو أمة من مكان إلى آخر لمقاصد مختلفة، وأسباب متعددة...، كجدب بلادهم وضيقها دونهم، أو لاضطهاد وقع عليهم، أو على إثر حروب أتلفت أرزاقهم، وأسباب معيشتهم، ونحو ذلك من الأسباب، سُميت رحلتهم مهاجرة... وإن كان... لقصد الكسب بالحروب وشن الغارات ونحو ذلك سُميت غزوة.. وإن كان... لكشف أمور علمية أو تاريخية أو جغرافية أو لمجرد التفرج

(1) ابن منظور: لسان العرب، عبد الله علي الكبير وآخرون (تحقيق)، (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، ص 1608ـ 1611.

(2) نعمة (وآخرون): المنجد، ص 539، 540؛ الفراهيدي: كتاب العين، ص 342.

(3) جلال السعيد الحفناوي: «الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية في الأدب الأردي»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 849.

(4) ناصر عبد الرازق الموافي: الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 1999)، ص 23، 24.

(5) يحيى عبد الرؤوف جبر: «شمال شبه الجزيرة العربية في مصنفات الرحالة»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 289، 290.

أو النزاهة، وما يتعلق بذلك سُميت رحلة أو سياحة... وإن كان لمجرد اكتساب الرزق والانتجاع في بلاد بقصد الرجوع إلى الوطن سُميت سفرًا أو تغربًا»[1].

وعدّها أحد الباحثين: «إنجازًا أو فعلًا فرديًا أو جماعيًا لما يعنيه اختراق حاجز المسافة، وإسقاط الفاصل المُعين بين المكان والمكان الآخر، ويتأتى هذا الإنجاز من أجل هدف مُعين، ويُجاوب هذا الهدف إرادة الإنسان، وحركة الحياة على الأرض بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. وقد تكون الرحلة هواية تُشبع حاجة الإنسان وتُرضيه، وقد تكون احترافًا يخدم حاجة الإنسان ويُشبعه، ولكنها، في الحالتين، استجابة مباشرة لحوافز ودوافع محددة تدعو بكل الإلحاح للحركة والتنقل»[2].

وتكاد تُجمع التعريفات السابقة على أن الرحلة في جوهرها حركة وانتقال، سعيًا وراء هدف قد يتحقق وقد لا، لكنها في كلتا الحالتين، تُكسب خبرات. وأيًا ما كان الغرض منها فإنها سلوك إنساني حضاري يؤتي ثماره النافعة على الفرد وعلى الجماعة، فليس الشخص بعد الرحلة هو نفسه قبلها، وليست الجماعة بعد الرحلة هي ما كانت عليه قبلها[3]. والحركة مكوّن أصيل من مكونات الإنسان، لأنها «دليل الحياة، والسكون من دلالات الموت»[4]. أما القيمة الأدبية للرحلة، فتتجلى «فيما تعرض فيه موادها من أساليب ترتفع بها إلى عالم الأدب، وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني»[5]، وهي إما واقعية، حيث يقوم بها الرحالة فعلًا على أرض الواقع، متنقلًا بجسده من مكان لآخر، معاينًا واصفًا ما يراه، أو قد تكون خيالية أيضًا[6].

---

(1) أميرة جبر: الرحالة الفرنسيون في موطن الأرز، دراسات وانطباعات عبر القرن التاسع عشر (1918-1798)، (بيروت: مؤسسة خليفة للطباعة، 1993)، ص 10.

(2) صلاح الدين الشامي: «الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية»، مجلة عالم الفكر، المجلد 13، العدد 4، (يناير 1983)، ص 13.

(3) محمد شفيق أفندي مصطفى: رحلة في قلب نجد والحجاز سنة 1926، محمد محمود خليل (تحقيق)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 14؛ جبر: شمال شبه الجزيرة، ص 290؛ المجيدل: عمان في أدب الرحالة، ص 137.

(4) شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي: معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، 1977)، ج 2، ص 420.

(5) حسني محمود حسين: أدب الرحلة عند العرب، (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1983)، ص 8.

(6) حسين محمد فهيم: «المرأة والرحلة»، مجلة سطور، العدد 14 (يناير 1998)، ص 8.

يُستخدم اصطلاح «الرحالة» للإشارة إلى فرد يرتحل من منطقة إلى أخرى، ثم يعود إلى وطنه بسجلات لمغامراته، وبملاحظات ودراسات وانطباعات عن الأراضي التي كان فيها، وقد تكون سجلات الرحالة في صورة يوميات، ودراسات جغرافية وخرائط، أو ملاحظات أنثروبولوجية، أو ملاحظات ثقافية أو شخصية، أو انطباعات بصرية، أو شكل من أشكال التعبير الفني مثل الرسم أو التصوير الفوتوغرافي، وبالتالي فإن الاهتمام بالأرض التي رحل إليها وبشعبها وثقافتها وطبيعتها، وكذلك الرغبة في تسجيل تجارب الرحيل؛ هي أمور ضرورية لكي يكون أي فرد قائم بالرحيل «رحالة»[1]. ومن الضروري التنبيه على أن الرحالة إنسان متميز وفريد، ولا أدل على ذلك من تفرد كل رحالة بشخصية مستقلة، وليس معنى التميز أفضلية، بل يعني الاختلاف والتفرد[2].

أما مصطلح أدب الرحلة، فهو «مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يُشاهدها أو يسرد مراحل رحلته، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد»[3]. وعند أحد الباحثين «الرحلة التي يقوم بها رحال إلى بلد من بلاد العالم، ويدون وصفًا لها يسجل فيه مشاهداته وانطباعاته بدرجة من الدقة والصدق وجمال الأسلوب»[4]. ويُعرفه تاريخ كمبريدج بأنه «جنس أدبي تكون فيه شخصية الكاتب وملكته الأدبية أهم من الموضوع، وهي كتب لا تحتاج إلى تناول أي شيء جديد...، وليس من الضروري... أن تكون تاريخية أو شهيرة في ذاتها»[5]. أو هو «ذلك النثر الذي يتخذ من الرحلة موضوعًا»، أو بمعنى آخر «الرحلة عندما تكتب في شكل أدبي نثري

(1) حسام مهدي: «تحليل للمصالح النفطية وأعمال الرحالين الغربيين»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 335.

(2) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 46، 47.

(3) magdi wahba: A dictionary of literary terms, (Beirut: Librairie du Liban, 1974), p. (557)

(4) إنجيل بطرس: «الرحلة في الأدب الإنجليزي»، مجلة الهلال، (يوليو 1975)، ص 39.

(5) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 11.

متميز، وفي لغة خاصة، ومن خلال تصور بناء فني له ملامحه وسماته المستقلة»[1]. أو «ذلك النثر الذي يصف رحلة أو رحلات واقعية، قام بها رحال متميز، موازنًا بين الذات والموضوع، من خلال مضمون وشكل مرنين، بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه»[2]. وتأتي أهمية أدب الرحلة من أنه يصور «تأثر الكاتب بعالم جديد لم يألفه، والانطباعات التي تركها في نفسه: ناسه وحيواناته ومشاهده الطبيعية وآثاره،... فالرحلة إذن ليست سوى تجربة إنسانية حية يتمرس بها...، فيخرج منها أكثر فهمًا، وأصدق ملاحظة، وأغنى ثقافة وأعمق تأملات»[3].

وهناك صفتان لا بد من توافرهما في أدب الرحلة: «أن يكون من يكتب عن الرحلات رحالًا بطبعه محبًا للرحلات، وأن يكتب بالأسلوب الذي يجعل وصفه للرحلة يعكس روح الرحلة والرغبة الشديدة التي تتملكه للقيام بها»[4]. أما أهم مميزات كتب أدب الرحلة فهي: تأثرها بكتب الآخرين، وبساطة الأسلوب، واستخدام المفردات السهلة المألوفة، واستلهام الأقدمين، والإصرار على نقل الغرائب من البلاد البعيدة[5]. وتمتزج فيها الحقيقة التاريخية بالأسلوب القصصي الجذاب[6]، ويمكن القول إنه كتب بأسلوب خاص[7]، ومن هنا كان لأدب الرحلة نكهة خاصة لا نجدها في كتب الأدب الأخرى. ويُظهر العرض الموجز لأدب الرحلات مدى الشعبية، والتأثير اللذين تمتع بهما هذا الفن الأدبي في كل العصور، فمن السمات البارزة لأدب الرحلة أنه لم يكن وقفًا على أمة بعينها، بل متعدد الجنسيات في محتواه مما جعله ذا طابع عالمي[8]. لكن أدب الرحلة عمل فني، والمتوقع أن يمتزج فيه

(1) سيد حامد النساج: «أدب الرحلات في حياتنا الثقافية»، مجلة العربي، (يناير 1987)، ص 133.
(2) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 41.
(3) محمد يوسف نجم: فن المقالة، (بيروت: دار الثقافة، 1966)، ص 115.
(4) بطرس: الرحلة في الأدب الإنجليزي، ص 39.
(5) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 126.
(6) عبد الهادي التازي: «أدب الرحلات: هل سيختفي من الساحة؟»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 18، 19.
(7) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 16، 17.
(8) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 57.

الواقع بالخيال، بيد أن دور الخيال يكون ضئيلًا وله وظيفة محدودة هي الابتكار، وأحيانًا التحريف، حيث يعمد الكاتب إلى حذف بعض التفاصيل[1].

ومن التعريفات السابقة يمكن الاستنتاج أن أدب الرحلة يعتمد على عدة أسس، أهمها أنه يقوم على رحلة أو رحلات واقعية في زمان ومكان محددين. وأن الذي يقوم بها رحال تمكن حب الرحلة منه، يصف انطباعاته ومشاهداته في هذه الرحلة. وأن الوصف يجب أن يوازن بين شخص الرحال من ناحية، والرحلة كموضوع من ناحية أخرى، مع المحافظة على بنية تكفل تماسك العمل ووحدته، ففي أدب الرحلة سعة ومرونة تتيح للرحال أن يختار البنية التي تناسبه، وقد تكون مبتكرة، وذات معالم واضحة تكفل تحقيق الترابط بين أجزاء العمل، وهو فن قائم بذاته، له أصوله وقواعده الفضفاضة، التي تتيح له قدرًا كبيرًا من المرونة والقدرة على التطور والتلون حسب مقتضى كل فرد أو عصر أو بيئة. ويهدف إلى التأثير في القارئ والتواصل معه، حيث يستمتع بكل ما فيه، وتزداد ثقافته ومعارفه بطريق غير مباشر أو محسوس.

وإذا ما حاولنا أن نجد تأريخًا للفترة التي بدأ فيها استعمال عبارة «أدب الرحلة»، لتحل محل كلمة «الرحلة»، الاسم السائد، نجد أن أول من استخدمها هو «كراتشكوفسكي» عندما كتب عن الأدب الجغرافي، في بداية القرن التاسع عشر، فكان ذلك شهادة ميلاد لها[2].

وعن فوائد الارتحال يقول المسعودي: «ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمى إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسّم عمره على قطع الأقطار، ووزع بين أيامه تقاذف الأسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه»[3]. وقد قال علي بن أبي طالب، رضي الله عنه: «سافر ففي الأسفار خمس فوائد»، وتحصل منه فوائد علمية في الجغرافيا

(1) نادية محمود عبد الله: «الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد»، مجلة عالم الفكر، المجلد 13، العدد 4، (يناير 1983)، ص 111.
(2) مصطفى: رحلة في قلب نجد، ص 14.
(3) فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 2002)، ص 21.

الطبيعية والاقتصاد والأخلاق والزراعة والتجارة[1]. ويقول إليوت «ارتحلوا... انطلقوا...، فأنتم لستم نفس الأشخاص عند بدء الرحلة»[2]. ولم يعدم الكاتب الفرنسي سافاري الحقيقة عندما قال: «إن الرحلة أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان»[3]. وكذلك الإنجليزي فينس موريسون: «ما أحلى المياه الجارية، بينما البرك الراكدة نتنة، خُلق الناس كي يتنقلوا كالطيور المُحلقة»[4]. ويضيف يوليوس أوتينج «لا شك في أن مميزات الانتقال عبر الصحراء عدة، ذلك أن الإنسان يُصبح معتمدًا على نفسه تمامًا ولا يحتاج إلى نقود، كما أن الهواء نقي بشكل رائع، ويشعر المرء مساءً ببرودة منعشة، وليس هناك أي ذبابة أو ناموسة أو بعوض، كما أن هناك الكثير من أخشاب التدفئة ذات الرائحة الجميلة، بالإضافة إلى نومة رائعة فوق الرمال البلورية»[5]. ويضيف أدولفو ريفادينيرا إلى تلك الفوائد التعرف «بعادات البشر الكثيرة التي كلما عرفتها أكثر ازداد عجبي»[6]. وعبرت عنه المستشرقة الألمانية آن ماري شيمل بقولها: «وما كل من سعى يصيد غزالة، ولكن كل من صاد غزالة قد سعى»[7].

الرحالة عبر العصور

ارتبط السفر بارتياد المجهول وحب المعرفة، لذلك شغف الإنسان بعشق التجوال منذ أقدم العصور، فقام الفراعين والسومريون والفينيقيون ثم الإغريق والرومان برحلات طويلة. وسجل المصريون القدماء رحلاتهم على جدران المعابد، وخاض الفينيقيون عُباب المحيط الأطلسي، وعني الإغريق عناية واسعة بوصف البلدان

(1) السيد النجفي القوجاني: سياحة في الشرق، لجنة الهدى (ترجمة)، (بيروت: دار البلاغة للنشر والتوزيع، 1992)، ص 165.
(2) محمد مؤنس أحمد عوض: الرحالة الأوروبيون في مملكة بيت المقدس الصليبية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992)، ص 7.
(3) قنديل: أدب الرحلة، ص 21.
(4) سارا سيرايت: «رحلة البرتغالي تاكسيرا إلى العراق في القرن السابع عشر»، فؤاد قزانجي (ترجمة)، مجلة المورد، المجلد 18، العدد الرابع (شتاء 1989)، ص 246.
(5) أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 69.
(6) أدولفو ريفادينيرا: من سيلان إلى دمشق، صالح علماني (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2009)، ص 75.
(7) آنا ماري شيمل: الشرق والغرب: حياتي الغرب ـ شرقية، عبد السلام حيدر (ترجمة)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 13.

والأقاليم، وقدموا الكثير من المعارف الجغرافية[1]. وقام بعض التجار الرومان والإغريق، وبعض الرحالة والمغامرين، في العصور اليونانية والرومانية، برحلات إلى سواحل البحر المتوسط وشمال أفريقيا[2]. وكان هيرودوت، المؤرخ الإغريقي، من أوائل الذين رحلوا إلى مصر وبلاد الرافدين، في القرن الخامس قبل الميلاد[3]. وتبعه ديودور، في القرن الأول الميلادي[4]، ثم جاء بلوتارك، الذي عنيَ بتاريخ اليونان والرومان[5].

وفي الأدب العربي نُطالع تصانيف كثيرة حول الرحلة، فقد نهض العرب قبل شروق شمس الإسلام برحلات إلى اليمن والحبشة والشام والعراق، وذِكر رحلتي الشتاء والصيف في القرآن الكريم له مدلوله على قيام التجار والرحالة العرب برحلاتهم[6]. فالعربي «أخو سفر جواب أرض» بطبعه، دائم التنقل منذ آلاف السنين بحكم طبيعة الحياة، التي ترتبط بالماء والكلأ، فضلًا عن حركته الدائبة للرعي والتجارة، ولا يمكن تصور حياته في الماضي أو الحاضر إلا والرحلة جزء مهم من نسيجها، وأصبحت الرحلة لازمة في ديوان العربي: شعره ونثره، قبل الإسلام، فلا يكاد يذكر المأثور من الشعر والنثر إلا وللرحلة وأدواتها المكانة المتميزة فيهما[7].

وعندما ظهر الإسلام، وأشرق نوره على الجزيرة العربية، كان القرآن الكريم، معجزة الإسلام الكبرى، وكلمة الله إلى البشر كافة، داعيًا في مواضع عدة إلى السفر والترحال، وكانت الرحلات زمن الرسول، صلى الله عليه وسلم، محدودة لأن المسلمين كانوا في شغل بالرسالة، وإرساء قواعدها وتثبيت أقدامها في الجزيرة العربية، أما في عهد الخلفاء الراشدين فقد تحدثت بعض المصادر عن عدد من الأسفار التي أسهمت كثيرًا في تسهيل

(1) باشا: رحلة الحدود، ص 7.
(2) أسعد عيد الفارس: «الرحالة الغربيون في شبه الجزيرة العربية أهدافهم وغاياتهم»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 557.
(3) عزة كرارة: «رحالة وسائحون في مصر» مجلة سطور، العدد الثاني، (يناير 1997)، ص 38.
(4) إبراهيم الحيدري: صورة الشرق في عيون الغرب، (بيروت: شركة دار الساقي، 1996)، ص 9.
(5) باشا: رحلة الحدود، ص 8.
(6) جليل العطية: «كربلاء في عيون الرحالة الغربيين»، بكتاب: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري، (الكويت: مؤسسة الزهراء الخيرية، 1996)، ص 110.
(7) الطوخي: شرقي شبه الجزيرة، ص 5.

مهمة الانطلاق براية الإسلام. ودارت الأيام ليعود دور الرحلة من جديد فيصبح تاليًا للفتح، الذي أتاح وسائل السفر في إمبراطورية مترامية الأطراف بأمان وسلام. وأصبح السفر بمرور الأيام جزءًا مهمًا من حياة العربي، ومعلمًا من المعالم الرئيسة في نشاطه الديني والعلمي والسياسي[1].

ويُجمع الباحثون على أن الرحلة العربية مرت بأطوار متعددة، حتى بلغت أوج ازدهارها، وكان معظم رحالة القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، من اللغويين، أما القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فقد أطلق عليه «عصر الرحلة الذهبي»، لأن عدد الرحالة فيه بلغ حدًا كبيرًا حتى إن أسس أدب الرحلة وضعت فيه[2]، ويكاد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ينافسه في حجم الإنجاز الكبير على صعيد أدب الرحلة، فقد تميز بقوة الرحالة، وأهمية الآثار التي خلفوها، والمناهج التي اتبعوها في جمع المادة وتدوين المشاهدات، بما يعد نقلة حضارية كبرى في هذا المجال[3].

وقدم الرحالة العرب معلومات قيّمة حملت فائدة كبيرة للرحالة في العصر الحديث، فقد أسهم المسلمون في التعريف بالشرق الأقصى وأفريقيا، فضلًا عن آفاق دولتهم المتراخية، فطبيعي أن يكون المسلمون المرجع الأساس في دراسة وصفها الجغرافي والعمراني والاجتماعي، كما أن بعض الرحالة والملاحين المسلمين كان لهم شأن عظيم في مساعدة الرحالة الغربيين في كشف مجاهيل أفريقيا والمحيط الهندي في مطلع العصر الحديث[4]، لذلك فإن الرحالة والمستكشفين المعاصرين لم يبدؤوا من لا شيء، بل استفادوا بما توفر لديهم وسعوا للحصول عليه من ذخيرة نفيسة للرحالة العرب والمسلمين[5].

(1) قنديل: أدب الرحلة، ص 33ـ36.
(2) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 21.
(3) قنديل: أدب الرحلة، ص 78ـ80.
(4) زكي محمد حسن: الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، (بيروت: دار الرائد العربي، 1981)، ص 178ـ181.
(5) محمد همام فكري: «الرحالة والمكتشفون الغربيون في شبه الجزيرة العربية»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 18، (ربيع الثاني 1418هـ/ أغسطس 1997)، ص 41.

كذلك شهدت العصور الوسطى خروج العديد من الرحالة الأوروبيين صوب الشرق إلى الأماكن المقدسة لدى المسيحيين في فلسطين، أو إلى مناطق أخرى في قارة آسيا، ومن أولئك الرحالة من كان من الحجاج أو التجار أو المنصرين، ومنهم من ترك كتاباته عن المناطق التي زارها وذكرياته هناك[1]. وتعد كتابات الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى البداية الحقيقية لظاهرة الاستشراق، واتصال أوروبا بالشرق، وتتبع أخباره وثرواته، وشعوبه، وهي كتابات كان لها دورها فيما بعد في زيادة معرفة الغرب بجغرافية الشرق، وذلك قبل أن يتم توظيف تلك المعرفة لصالح الاستعمار الأوروبي. وكانت الرحلة من الظواهر الرئيسة في حياة العصور الوسطى، وكانت دوافعها متعددة وغايات الرحالين مختلفة. فبواعث السفر والتنقل ورغبات الناس اختلفت باختلاف الأزمنة والأحوال التاريخية[2].

وخلال عصر النهضة، ازداد اهتمام أوروبا بالشرق، وأصبح أكثر تنظيمًا وشمولًا، بعد أن توسعت مصالح البرجوازية الأوروبية، وانطلقت خارج حدودها الجغرافية التقليدية، وبعد أن أخذ التطور العلمي والثقافي يسير على وتيرة واحدة سريعة، مع روح التوسع العسكري، الذي تمخضت عنه حركة الكشوف الجغرافية، وفرض السيطرة على طرق التجارة والمواصلات البرية والبحرية، للبحث عن مواد أولية جديدة، وأسواق لتصريف البضائع والمنتجات الصناعية، وتأسيس قواعد عسكرية واقتصادية[3]. ومع انطلاق عصر التنوير، تطلع الأوروبي إلى ثقافات ولغات جديدة، يلقّح بها ثقافته، ويراكم بها معرفته، وينفتح على المجتمعات الأخرى غير الأوروبية، وينظر إلى البلدان والشعوب نظرة إنسانية، غير أن أفكار عصر التنوير، عجزت عن تحقيق أهدافها الإنسانية، وتحولت إلى أيديولوجيا لخدمة الدولة البرجوازية الجديدة، التي شجعت على فكرة التمركز الأوروبي، ومن ثم فلا غرابة

---

(1) محمد مؤنس عوض: الرحالة الأوروبيون في العصور الوسطى، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2004)، ص 7.

(2) نقولا زيادة: الرحالون المسلمون والأوروبيون إلى الشرق العربي في العصور الوسطى، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 47ـ51.

(3) الحيدري: صورة الشرق، ص 88.

أن يكون الرحالة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر من الحجاج[1]. وزار العديد منهم الشرق من أجل المزارات المسيحية، ولذلك جاءت رحلاتهم سريعة، كما اتسمت كتاباتهم بعدم الدقة. وجاءت بعد انقطاع طويل عن الشرق، فاستقبل الأوروبيون هذه الكتابات بشغف وحماسة شديدين[2].

ويُمكننا أن نُطلق على القرن الثامن عشر قرن الرحالة الباحثين عن المعرفة، فالرحال الذي رأيناه سابقًا اختفى، وحل محله المُستكشف الذي مهما بلغ به حب المغامرة والجُرأة، إلا أنه يرى ويُعدُّ وصف تلك البلاد جزءًا من مهمته الأصلية، وذلك بأن يكتب وصفًا دقيقًا لما رآه ومارسه وما قاساه أحيانًا[3]. وشهد نصف القرن الثاني مجيء نوع جديد من الرحالة تُمولهم جمعيات علمية أو شركات كبرى مقابل أن يقدموا لها نتائج دراساتهم، وآخرين من الرحالة المبشرين الذين تمولهم جمعيات الإنجيل[4]، وكان منهم الجواسيس الذين مهدت كتاباتهم في النهاية لإرسال حملة نابليون بونابرت في أواخر القرن. ولهذا فقد تميز بظهور كتابات علمية دقيقة أُطلق عليها «التحقيقات العلمية»، فلم يعد الشرق مجهولًا أو غامضًا، أو مأهولًا بالسكان المتوحشين، والحيوانات المتوحشة أو الأفاعي الساحرة، وإنما درس هؤلاء الرحالة أوضاعه الحقيقية[5].

منذ مطلع القرن التاسع عشر تعددت هُوّيات الرحالة وتباينت شخصياتهم إذ بدأ العديد من الجنسيات المختلفة، يفدون إلى الشرق، فيقيمون فيه ردحًا من الزمن، ويوردون عنه انطباعاتهم[6]، تعددت هُوّياتهم، وتباينت شخصياتهم، وطبقاتهم الاجتماعية، فكان من بينهم رجل الدين، والعالم والطبيب، والسياسي والأديب والفنان، إلى جانب ذوي الألقاب من أفراد الطبقة الأرستقراطية، منهم

(1) إلهام محمد علي ذهني: مصر في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر، (القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، 1995)، ص 5، 6.
(2) ذهني: مصر في كتابات، ص 9، 10، 63، 64.
(3) برنيث: بلاد العرب، ص 81.
(4) مجلة سطور: «مصر في عيون الغرباء»، مجلة سطور، العدد 16، (مارس 1988)، ص 56.
(5) ذهني: مصر في كتابات، ص 6، 65.
(6) محمد محمود الصياد: «الرحالة الأجانب في الجزيرة العربية قبل القرن التاسع عشر»، مجلة الدارة، العدد الثالث، (شوال 1397هـ)، ص 112، 113.

الأمير والكونت والفيكونت والبارون. وتعددت وتنوعت وظائفهم، فمنهم علماء الآثار، والعلماء، والأدباء، والقادة والضباط العسكريين، وأصحاب الدعوات الإنسانية، وكذلك الرسامون[1]. وأتى بعضهم في أعمال رسمية، وآخرون في أعمال خاصة، وبدأت أسماء الرحالة الجُدد والاستكشافات الجديدة تظهر للملأ[2].

وكان على الرحالة الغربي أن يتعلم اللغة العربية، ويُتقن لهجاتها المحلية، وقبل أن يُغادر بلاده متوجهًا إلى الشرق عليه أن يقرأ كل ما كُتب عن بلدان العرب، وأن يتعلم الشعائر والفقه والعقائد الإسلامية، ويُلم بتاريخ القبائل العربية، ويُتقن سلاسل أنسابها، وأن يكون عربيًا مسلمًا في سلوكه وعاداته، وأن يرتدي الزي العربي المسلم، بمن فيهم آن بلنت، وينتحل أسماء شخصيات إسلامية: فقد تنكر فارتيما بزي الحاج يونس المصري، وبوركهارت بزي الحاج إبراهيم المهدي بن عبد الله، ودومنجو باديا بزي الشريف علي بك العباسي، وأطلق سيتزن Seetzen على نفسه الحاج موسى، وعرف بالجريف باسم سالم محمود العيسى، وهروغرونيه باسم عبد الغفار، وتنكر بورتن بزي حاج مسلم من أفغانستان، حتى إنه قد دهن جلده بعصير الجوز، وعرّض نفسه للشمس طويلًا؛ ليبدو أسمر اللون شاحب البشرة مثل الأفغان تمامًا[3]. وذلك لأنهم يرتحلون في بيئة لا يرتاح أهلها لدوافع الغربيين ونياتهم.

وما يلفت الانتباه في تلك القافلة الطويلة من رحالة القرن التاسع عشر، هو مشاركة العنصر النسائي، فقد كانت هناك نساء منهن من النبيلات[4]، ولكن للأسف لم ترق كتاباتهم إلى مستوى الذكور فقد حوت العديد من المبالغات والروايات المشكوك فيها[5]. وكان حصاد هذه الانتفاضة، سيلاً من الإبداعات لم تلبث أن غمرت العواصم العالمية كلها، فتنبهت مجمّعات التراث والمتاحف وقاعات المزادات التي تبيع وتشتري التحف الشرقية، وصارت تتهافت على اقتناء

(1) ذهني: مصر في كتابات، ص 67.
(2) برنيث: بلاد العرب، ص 118.
(3) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 567، 568.
(4) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 13.
(5) ذهني: مصر في كتابات، ص 11، 12.

أعمال الفنانين المستشرقين، وصارت آلاف اللوحات التي تُسجل ملامح الحياة الشرقية، سلعًا استثمارية راقية تتداولها الأيدي الخبيرة المدربة، وتعمر المكتبات العالمية بالأبحاث والمراجع والكتب المصورة، والنشرات الإعلامية، التي تّعرِّف بهذه التُحف الشرقية، فتتداولها أيدي الهواة وتجار التُحف بجانب مندوبي المتاحف والمؤسسات التي تعنى بالفن والثقافات الإنسانية[1].

واستمر تدفق الرحالة الغربيين، وازداد بشكل ملحوظ في القرن العشرين، نتيجة لتعاظم الأنشطة السياسية الدولية، والتغييرات التي عرفتها المنطقة. وتفاوتت مهمات هؤلاء الرحالة، ما بين الاستكشاف العلمي والبعثات السياسية إلى جمع المعلومات الاستخباراتية، أو جمع عينات من الطيور والحيوانات والنباتات والحشرات[2]. والتجسس والابتعاث السياسي، وفي أثناء ذلك رأينا الرحالة يعبرون الرمال ويتسلقون الجبال، وغرضهم الظاهر إقرار مواقع المدن والسهول والوديان بدقة، لكنهم بدلًا من ذلك يتحركون من خلال أرض أحلام اليقظة القديمة، والأفكار الخيالية، فهم رسل ذلك الوهم الشائع والروابط والصلات بين أوروبا، وبين بلاد العرب التي لم توجد أبدًا، وعلى فرض وجودها فهي تتلاشى رويدًا رويدًا في الوقت الذي يراقبون تلاشيها التدريجي[3].

وأوجدت الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918) رحالة في مهمات رسمية حكومية سرية، يتحلّون بصفات الثقة والهمة والنشاط مع توفر الإمكانيات القتالية العسكرية، هؤلاء الرحالة أضافوا إلى العالم الذي وصفوه بريقًا لامعًا، فلقد كانت المغامرات تنتظرهم في كل حدب وصوب، فهنالك كمين ينتظرهم في كل جبل، والخيانة والغدر في كل وادٍ، وكانوا يشعرون بأنهم شُجعان يحملون نظامًا عالميًا لا يتطرق إليه الشك. وفي تلك الفترة ظهر نوع جديد

(1) جمال قطب: «جماليات الشرق في عيون الغرب» مجلة سطور، العدد الأول، (ديسمبر 1996)، ص 56.
(2) عبد الله بن محمد المطوع: «الرحالة الغربيون ورواياتهم عن الأحساء في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي/ الرابع عشر الهجري»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 353، 354.
(3) برنيث: بلاد العرب، ص 214.

من الرحالة الأبطال الذين انغمسوا في حياة البدو، فسافروا مسافات طويلة في ظروف صعبة، وقطعوا الفيافي والقفار، بنشاط وعزم لا يضاهيهم فيهما البدو أنفسهم، ومع ذلك فلم ينس الواحد منهم ولاءه وإخلاصه لبلاده، فدخل كثير منهم الصحراء تلبية لخدمات مباشرة لحكوماتهم، وبعضهم لم يكن له ارتباط بتلك الحكومات[1].

وتجدر الإشارة إلى أن أدب الرحلة قلت صناعته منذ بداية القرن العشرين، لانتشار الطائرات والسفن والقطارات والسيارات، فأخذت المطايا في الاختفاء وأصبحت الرحلة قصيرة لا يشاهد الرحالة الكثير عن الأماكن أو الأشخاص التي يمر عليها[2]. ومنذ أوائل سبعينيات القرن العشرين، تقوم مجموعات من الكتاب الغربيين بالترحال في المنطقة، كصحافيين، أو ضيوف على الشعوب العربية ومجتمعاتها. وينبغي أن يلاحظ أن أولئك الكتاب ليسوا بالفعل مكتشفين أو رحالة مثل أولئك الرحالة المنتمين إلى الماضي، الذين غادروا أوطانهم بمبادرة منهم لاستكشافات شبه الجزيرة العربية والخليج، وقدم هذا النوع الجديد من الرحالة مادة مستفيضة عن طرق حياة الخليج، الآخذة في التغير[3]. وهكذا أصبح أدب الرحلة، بمثابة صناعة قديمة اختفت من الميدان[4].

الرحالة والجزيرة العربية والعراق

ترجع أسباب اهتمام الرحالة بالشرق عامة، والعراق والجزيرة العربية خاصة، لأن هذه البلاد كانت مصدرًا مباشرًا أو طريقًا لمصادر الحرير والتوابل التي كانوا يحصلون عليها بمبادلة البضائع من سورية ومصر، وكان تجار البندقية وجنوة يسلكون باستمرار الطريق البري الذي يربط البحر المتوسط بسواحل الخليج،

(1) برنيث: بلاد العرب، ص 218، 222، 223.
(2) مصطفى: رحلة في قلب نجد، ص 16.
(3) حسين محمد فهيم: «كتابات الرحالة الحديثة عن الخليج»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 387، 388.
(4) التازي: أدب الرحلات، ص 29.

وكانوا في طريقهم ينزلون في خانات بغداد أو بابل ويشاهدون النجف وكربلاء[1]. إضافة إلى أن الشرق يُشكّل مصدرًا ثريًا لحضارات بائدة تدل عليها الآثار البادية للعيان، فضلًا عن استراتيجية موقعه الجغرافي، وما فيه من ثروات معدنية ذات قيمة، ومخطوطات وكتب في شتى صنوف المعرفة، ويُضاف إلى ذلك الصراع بين الدول للاستحواذ على خيراته، والسيطرة على مقدراته، وتحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية والثقافية[2]. كما أن بعض الرحالة سُحروا بالشرق، فيقول بول هنري بوردو: «إن الشرق يترك في القلب عطر الوردة الندية التي يكفيها أبسط الأشياء كي تتحول إلى باقة ذكريات مرصعة بندى الأسفار. إنه تارة شعاع شمس وضاء على عربة برتقال، وتارة ضحك متواصل لطفل أسمر معفر، وتارة ثالثة غبار الطرقات ورائحة الأرض الحارة، وصرخات مغتبطة يطلقها الأحياء والجماد تعبيرًا عن مرح العيش وفرح الصيف»[3].

هناك ثلاثة أسباب متضافرة تُفسّر تعاظم الاهتمام الأوروبي بالشرق، في القرن التاسع عشر، أولها حب الاطلاع على عادات شعوب البلدان الأخرى، الثاني تعاظم المصالح الإمبريالية، ذلك أن الشرق الأوسط عُد أرضًا خصبة للمشاريع الغربية، وثمرة دانية القطوف في مجال السيطرة السياسية، وأخيرًا تزامن الاهتمام بالشرق مع ظهور اتجاهات معرفية مهمة في أوروبا، متمثلة في التعاطف اليهودي مع الإسلام، فبعد أن أفسح العداء ضد اليهودية في أوروبا المجال لظهور العداء ضد السامية في صورته العنصرية، بدأ بعض العلماء اليهود يبحثون عن ساميين آخرين من أجل المواساة، وكان ذلك سببًا في تزايد الاهتمام بالإسلام[4].

---

(1) جيمس بيلي فريزر: رحلة فريزر إلى بغداد سنة 1834، جعفر الخياط (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 5.

(2) الكسندر: بغداد، ص 7.

(3) بول هنري ـ بوردو: ساحرة الصحراء الليدي إيستر ستانهوب في الشرق، ازدهار متوج ومحمد وليد الجلاد (ترجمة)، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1992)، ص 200.

(4) ديل. ف. إيكلمان: «كتابات الرحالة الغربيين عن المجتمعات الإسلامية والخليج العربي: محاولة في التقويم»، تعريب محمد عفيف، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 358.

وتعدى الانجذاب إلى الشرق مرحلة الدهشة والانبهار بالأشياء الغريبة، والحلم الرومانسي الذي أسهم في تدعيم أسطورة الشرق، واختلاط الماضي بالحاضر في خيالات القراء والرحالة الأوروبيين؛ وتبدل إلى محاولة اكتشاف جديدة للشرق الأدنى القديم، وانطلقت الرغبة في معرفة أدق عن الآخرين، ترقب وترصد، فيما يُمكن أن نُسميه «تحقيق عن الشرق»، وما بين روائع آيات الماضي، ومعاقد التاريخ، وما نهض في أحضان هذا التاريخ من إبداعات فكرية وحضارية، تكوّنت حصيلة ضخمة من معارف أوروبا عن الشرق.

اجتذب العراق منذ أقدم العصور العديد من الرحالة والمؤرخين، لما له من شهرة واسعة، وصيت ذائع في عوالم الحضارات والآثار، وما ورد عنه من أخبار وحوادث في الكتب المقدسة، ولأهمية ثرواته الزراعية والمعدنية كمواد خام أولية، إضافة إلى أهمية موقعه الجغرافي الاستراتيجية للغرب، وخاصة بريطانيا، بسبب الهند، وأصبح النفط سببًا لاحقًا للاهتمام الاستراتيجي به[1]. وقد شكّلت الأهمية الجغرافية لموقع العراق أحد أهم العوامل التي دفعت كثيرًا من الرحالة لزيارته، ودونوا مشاهداتهم ونشروها وفقًا لما توافر لهم من وسائل. فقد كان مسرحًا لحوادث تاريخية جسام، وموطنًا ازدهرت فيه حضارات عدة، ولعبت بعض حواضره وأقاليمه أدوارًا خطيرة في ميادين الثقافة والسياسة والفنون والآداب، فكانت بغداد قبلة الشرق أيام ازدهار الحضارة، لقد ترك سحر بغداد أثره في نفوس الكثيرين فشد إليها الرحالة من مختلف أصقاع الأرض سائحين وزائرين[2]. وجذبت الموصل لموقعها الجغرافي ومركزها التجاري ومكانتها الثقافية الكثير من الرحالة العرب والأجانب[3]. وتُعدُّ الجزيرة العراقية من الأماكن المهمة التي حظيت بعناية عدد من الدراسات الأجنبية، وساقت الرحلات إليها عددًا من

(1) مهدي: تحليل للمصالح النفطية، ص 332.

(2) مجموعة من المؤلفين: بغداد بأقلام رحالة، لفيف من المترجمين (ترجمة)، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 7.

(3) سهيل قاشا: الموصل في مذكرات الرحالة الأجانب خلال الحكم العثماني، (بغداد: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2009) ص 7.

المستكشفين[1]. كل هذه الأمور كانت تُلهب مشاعر قراء أدب الرحلات، وتدفعهم إلى المزيد من طلب المعارف والمعلومات للوقوف على أحوال الشرق والعراق[2]. إضافة إلى أن العراق قد مثل البوابة الرئيسة لعبور الرحالة الأوروبيين إلى آسيا، مما يسر له أن يكون أكثر المناطق التي قدم عنها الرحالة الكثير من المعلومات والتفاصيل التي تصف جغرافيته، وتؤرخ لأحواله وسكانه.

دوافع وأهداف الرحالة

لماذا يسافر الرحالة؟ إنه يسافر لدافع ذاتي يسعى لتحقيقه، ربما الطموح، وأحيانًا متعة ذاتية مباشرة، وربما يستطيع أن يضع صورة ما استمتع به أمام أصدقائه، أو أمام المهتمين بالمجال نفسه من أعضاء الجمعيات العلمية أو الندوات الثقافية والاجتماعية، أو المجالس العلمية أو الباحثين أو غيرهم[3]. الدوافع الشخصية هي الأساس الذي تُبنى عليه الرحلة، ثم تأتي الأسباب الظاهرية والعامة لتكون مُبررًا مقبولًا للقيام بهذه الرحلة، غير أن هذا لا ينفي أن الرحالة تتنوع نياته وأهدافه ودوافعه، فهناك من ذهبوا، وهم مأخوذون سلفًا بما راح مفكرو الغرب الكبار يكتبونه عن انبهار بالشرق[4]. إن معظم الرحالة الغربيين يرتحلون لتحقيق أهداف محددة، ولكن بعضهم يهدف إلى تحقيق تطلعات سياسية بتكليف من مسؤولين حكوميين. وتتعدد الدوافع التي تحمس الإنسان للرحلات، وتختلف من شخص إلى آخر، ومن قوم إلى قوم، ومن عهد إلى عهد، وتنقسم دوافع الرحالة كالتالي:

حب السفر والترحال: الرحلة إلى الشرق حنين إلى الماضي[5]. وحبٌّ في المغامرات

(1) دومنجو باديا: رحلة إسباني في الجزيرة العربية رحلة دومنجو باديا إلى مكة المكرمة سنة 1221هـ/ 1807م، صالح بن محمد السيدي (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1429)، ص 7.

(2) كارستن نيبور: رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر، محمود حسين الأمين (ترجمة)، (بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965) ص 3.

(3) جمال محمود حجر: «رحلة ليدي آن بلنت إلى حائل»، مجلة تراث، العدد 121، (سبتمبر 2009)، ص 30؛ جمال محمود حجر: الرحالة الغربيون في المشرق الإسلامي في العصر الحديث، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008)، ص 9، 10.

(4) سمير عطا الله: قافلة الحبر الرحالة الغربيون إلى الجزيرة العربية والخليج، (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص 15.

(5) برنيث: بلاد العرب، ص 54.

والاستطلاع، والرغبة الملحة في زيادة المعرفة[1]. والترويح عن النفس، والتعرّف إلى مواطن جديدة وعادات أخرى[2]. كما فعل بيرترام توماس، وآن بلنت وزوجها[3]. لقد سُحر الرحالة بالصحراء[4]. يقول ويلفريد ثيسجر: «لاحظت أن سحر هذه الرحلة بالنسبة لي، لم يكن في مشاهدة هذه البلاد فقط، وإنما في مشاهدتها تحت هذه الظروف، فالمشاق والأخطار اليومية والجوع والعطش والتعب من السير الطويل، تعكس الظروف القاسية لحياة البدو التي سعيت إلى التأقلم معها»[5]. وشكّلت البادية موطن «الحرية المطلقة بعيدًا عن القيود الأوروبية»عند آن بلنت[6]. كما أنها تنعم بالأمان[7]. وهي عند المس بيل: «حيث ينمو العشب ويتدفق الحليب في الخيام السود، فيرفل الإنسان والحيوان بأثواب الرخاء»[8].

وهناك أيضًا الرغبة الملحة في استجلاء سحر الشرق وغموضه ومشاهدة معالمه بوصفه عالمًا غريبًا عن أعين الأوروبيين، يقول ثيسجر عن رحلاته في الأهوار: «وجودي هنا معهم هو للمتعة ومساعدتهم إن أمكن»[9]. وفي ذلك يقول ديللافاليه: «كان يدفعني شوق شديد منذ زمن طويل للتوغل في الشرق خاصة...، فأزور تلك الأقطار التي طالما سمعنا عنها، وأطلع على أمور كثيرة جديرة بالاهتمام، وأتمحصها بنفسي لإشباع رغبة كانت كامنة في نفسي»[10]. وكان حب الشرق الرومانسي العاطفي أحد الأسباب، يقول كورتلمون: «أحب الشرق،

---

(1) أحمد عبد الرحيم نصر: التراث الشعبي في أدب الرحلات، (مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، 1995)، ص 12.
(2) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 14.
(3) حجر: رحلة ليدي آن بلنت، ص 36.
(4) عطا الله: قافلة الحبر، ص 12.
(5) ويلفريد ثيسجر: الرمال العربية، (أبوظبي: موتيف ايت للنشر، 1992)، ص 9.
(6) الليدي آن بلنت: قبائل بدو الفرات عام 1878، أسعد الفارس؛ نضال خضر معيوف (ترجمة)، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991)، ص 354،394. Blunt: Bedouin Tribes, P.
(7) بلنت: قبائل، ص 301؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 267.
(8) بيل: العراق، ص 73، 74.
(9) ويلفريد فيسجير: رحلة إلى عرب أهوار العراق، خالد حسن إلياس (ترجمة) (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 357.
(10) ديللافاليه: رحلة ديللافاليه إلى العراق مطلع القرن السابع عشر، بطرس حداد (ترجمة) (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 19، 20.

وسماءه الزرقاء...، وقد حددت لهذا الكتاب هدفًا هو التعريف بتلك البلاد، بلاد الإسلام، لكي يحبها الناس، تلك البلاد المشمسة، الغافية، بلاد الجمال، والحلم، والحزن، بلاد السلام، والسعادة المطمئنة»[1]. ويُضيف بوركهارت في رسالة لوالديه: «ثم تشرق الشمس في أبهة لا يمكن وصفها وتغمر هذا البحر الرملي... وأي قلب خال هو القلب الذي لن يُمجد خالقه»[2].

دوافع علمية: ما من شك في أن نهضة أوروبا قامت على العلم والمعرفة، ومحاولة الاكتشاف وسبر المجهول والإحاطة والتحليل والموازنة والترتيب والاستنباط لبلوغ الحقيقة[3]. ولهذا فمن الرحالة من سعى إلى المجهول وراء البحث العلمي، يقول لودفيكو دي فارتيما: «إن سألني أي إنسان عن سبب رحلتي هذه، فمن المؤكد أنه لا يوجد سبب أفضل من القول إن رغبتي المتقدة في المعرفة، التي دفعت الكثيرين من الناس لرؤية العالم ومعجزات الخالق...، فإنني عزمت على زيارة ووصف الأماكن التي ليست معروفة معرفة كافية»[4]. وكان هدف رحلة تشارلز هوبير البحث عن العلم والمعرفة، وفي ذلك يقول «استفسر (الأمير ابن الرشيد) عن هدف رحلتي...، فهو لا يعتقد أبدًا أن العلم وحده يدفع أيًا كان للسفر في صحاري الجزيرة العربية، حيث لا يرى هو فيها أي شيء علمي على الإطلاق»[5].

كما اتخذ بعض الرحالة من الترحال وسيلة لجمع المعلومات الجغرافية، ودراسة عادات الشعوب، وأحوالهم المعيشية الاقتصادية والسياسية والعسكرية، فالرحالة يُرسل لجمع المعلومات والأخبار، وليدون المشاهدات لمصلحة بلاده أو الجهة التي أوفدته «فالرحالة يبدأ رحلته، وتكون وراءه أمة ذات سلطان تدعمه بنفوذها العسكري

(1) جيل ـ جرفيه كورتلمون: «رحلتي إلى مكة 1894م» (2)، محمد خير البقاعي (ترجمة وتعليق)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 37 (يونيو ـ يوليو 2002)، ص 445، 446.

(2) عطا الله: قافلة الحبر، ص 54.

(3) محمد بن عبد الهادي الشيباني: «أهداف الرحالة الغربيين في الجزيرة العربية»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 545.

(4) روبن بدول: الرحالة الغربيون في الجزيرة العربية، عبد الله آدم نصيف (ترجمة)، (الرياض: المترجم، 1989)، ص 23.

(5) تشارلز هوبير: رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1878ـ1882، إليسار سعادة (ترجمة)، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2003)، ص 52.

والاقتصادي والروحي»[1]. وعن هدفه يقول أوبنهايم: «حرصت على الحديث عن البلاد والناس، عن تطورهم التاريخي، وعن انتماءاتهم العرقية والدينية»[2]. وكان هدف لوثر شتاين بحثي فيذكر: «لقد امتلأ كتاب مذكرات رحلتنا بالملاحظات، كما أن أفلامنا قد صورت الحياة اليومية للبدو، كما ثبتت على أشرطة التسجيل أصوات البدو في أغانيهم وحكاياتهم، وبهذا نكون قد حققنا برنامجنا البحثي»[3].

دوافع دينية: فهناك الرغبة في الحج، وزيارة الأماكن التي ارتبطت بسيرة المسيح، عليه السلام، وفي طليعة الحجاج إلى الأراضي المقدسة، يبرز الأب ماري جوزف دي جيرامب M. J. de Geramb الذي صرح «بأن الهدف من رحلته إلى الشرق كان زيارة الأماكن المقدسة للصلاة والاستغفار»[4]. كذلك وجدت رغبة قوية لدى المسيحيين الأوروبيين في الوقوف على أوضاع إخوانهم المسيحيين الشرقيين خاصة عندما خضعوا لسيطرة قوى سياسية غير مسيحية مثل القوى الإسلامية، ولم يكن من اليسير معرفة ذلك دون الارتحال إلى هناك ومتابعة أوضاعهم عن كثب[5]. ومن المعروف أن الدافع الأساسي لحركة الكشوف الجغرافية لم يكن اقتصاديًا بحتًا، وإنما كان دينيًا أيضًا، على أساس أنها تتيح فرصة لتحطيم سيطرة المسلمين على طرق التجارة مع الشرق، والعمل على كسب أراضٍ وميادين جديدة للمسيحية[6].

وهناك الرحالة المبشرون بالمسيحية، المشحونون بالتعاطف الديني، جاؤوا وأهدافهم معلنة، فقد احتلت النزعة التبشيرية على الدوام مكانة مركزية في الأيديولوجيا المسيحية، أما سبب الاختيار فلخصه المبشر صموئيل زويمر بقوله: «إن من بين الدوافع إلى العمل في المنطقة، الأسباب التاريخية، فللمسيح الحق في استرجاع الجزيرة العربية، التي أكدت الدلائل التي تجمعت لدينا، في الخمسين سنة

(1) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 558.
(2) ماكس فون أوبنهايم: من البحر المتوسط إلى الخليج: لبنان وسوريا، محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008)، ص 11.
(3) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 79.
(4) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 18، 19.
(5) عوض: الرحالة الأوروبيون في مملكة، ص 16، 17.
(6) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 524.

الأخيرة، أن المسيحية كانت منتشرة فيها، في بداية عهدها»[1]. ومن الرحالة المبشرين الثلاثة: وليم جيفورد بلجريف، كارلو جورماني، تشارلز داوتي، الذين ارتحلوا من أجل أن «يُمضوا ويُعلنوا أن عيسى اليسوع قد جاء، ولينشروا نور الإنجيل في بحر الظلام»، ونصح المبشر هنري جيسوب Henry Jessup مجمع كرادلته بأن الكتاب المقدس ينبغي أن تُلقى عظاته على «أبناء الشيطان المكبلين والغارقين في الحزن والعذاب في الأراضي المحمدية الهمجية»[2]، ولكنهم عادوا دون أن يحققوا أهدافهم. فجاء «أكثرية هؤلاء وهم يحملون الكره للإسلام، وجاء آخرون يدّعون أنهم أبناء الإسلام، أما الباقون فجاءوا وفي نيتهم أن يستغلوا الإسلام. لكن أحدًا منهم لم يُغادر هذه الأرض إلا وهو يُكن للإسلام احترامًا عميقًا إلى أبعد الحدود، والبعض أشهر إسلامه، أما أولئك الذين لم يتغيروا بعد هذه التجربة العميقة، فقد ماتوا بأيديهم»[3]. وحين نعد المبشرين من الرحالة فلأن مذكراتهم تتضمن وصفًا لظروف المعيشة وطبائع الناس، بالإضافة إلى المعلومات الجغرافية[4]. فالمنصرون نادرًا ما يُغفلون جانبًا من جوانب الحياة، ويُبالغون أحيانًا في إظهار السيئات لأنهم يعتقدون أن عليهم واجبًا كبيرًا هو الإصلاح[5].

ترجمات معاني القرآن الكريم: كان التبشير بالمسيحية هو الدافع الحقيقي وراء الاهتمام بترجمة معاني القرآن الكريم واللغة العربية، فكلما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائي بقوة السلاح على المسلمين، بدأ التفكير في سبيل آخر[6]، وهنا أدرك

---

(1) خالد البسام (إعداد وترجمة): صدمة الاحتكاك، حكايات الإرسالية الأمريكية في الخليج والجزيرة العربية 1892ـ1925، (بيروت: دار الساقي، 1998)، ص 5، 6.

(2) فؤاد شعبان: «أعمال الرحالة والمبشرين في العالم العربي 1800ـ1915 تحليل وصفي»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 223، 227، 228.

(3) عطا الله: قافلة الحبر، ص 47، 301.

(4) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 596ـ598.

(5) فاطمة حسن الصايغ: «الساحل المتصالح في كتابات المنصرين»، في كتاب عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 304.

(6) زكاري لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياساته، شريف يونس (ترجمة)، (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 90.

القسّ بطرس رئيس دير كلوني (ت 1157م)، أنه لا سبيل إلى محاربة الإسلام، إلا بمعرفة لغة المسلمين وديانتهم، والوقوف على حججهم، فوضع خطة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية[1]، وترجم بعض الكتب في التاريخ الإسلامي، وعلم الكلام[2]. وكانت ترجمة كلوني أول ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم باللغة اللاتينية. وفي عام 1547 صدرت ترجمة إيطالية باسم «القرآن المحمدي»، ترجمها سالمون شفايغر إلى الألمانية عام 1616 [3]. وفي عام 1734 ترجم المؤرخ البريطاني جورج سيل معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية، واستند كثيرًا في كتاباته إلى أعمال دارفيو، التي أثرت بدورها على الدانمركي كارستن نيبور أول الرحالة وأكثرهم رومانسية وصفاء[4]. وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى مطلع القرن العشرين تمّت ترجمة معاني القرآن الكريم، في أوروبا، وبلغات متعددة، وطبعات مختلفة ومتنوعة[5]، وقد أثرت حركة الترجمات هذه على الترحال إلى الشرق، فدفعت الكثير من الرحالة لأجل تعلّم اللغة العربية والدين الإسلامي لدحض الدين المحمدي؛ وفق اعتقادهم.

الحروب الصليبية: ترك ما حمله المحاربون الأوروبيون في الحروب الصليبية من ذكريات وانطباعات وأقاصيص عن مغامراتهم ومشاهداتهم في ربوع الشرق، الأثر في نفوس ومشاعر الغربيين عن صور الشرق وجمالياته وملامحه الأسطورية[6]. فدفع البعض للترحال للتمتع بالشرق الرومانسي، بل إن من هؤلاء الرحالة من أرادوا أن يفهموا الشرق فهمًا صحيحًا، كي يتعرفوا إلى أسباب فشل الحملات الصليبية لتداركها في المستقبل[7].

دوافع اقتصادية: في طليعتها السيطرة الاقتصادية، والبحث عن الأسواق

(1) الحيدري: صورة الشرق، ص 22.
(2) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 520، 521.
(3) منير الفندري: «ترجمتان ألمانيتان للقرآن في عصر التنوير»، مجلة فكر وفن، العدد 54، (1992)، ص 58.
(4)عطا الله: قافلة الحبر، ص 17.
(5)الحيدري: صورة الشرق، ص 43.
(6) قطب: جماليات الشرق، ص 54.
(7) نقولا زيادة: الرحالون المسلمون والأوربيون، ص 135.

الجديدة لتصريف البضائع المصنوعة، والحصول على المواد الخام بأرخص الأثمان، يُضاف إلى ذلك شهوة الاستيلاء والتوسع والسيطرة، وقد بلغ التنافس بين الدول الأوروبية حدًا دفع البعض منها إلى تجنيد كل ما لديها من إمكانيات مادية وأدبية لتحقيق ذلك، فكانت بعوثها وسفاراتها وقناصلها يجوسون خلال بلاد الشرق متنقلين بين أصقاعها، بين بواديها وجبالها، بحارها وصحاريها، ولم يفُت في عضدهم صعوبة، ولم تثنهم عن متابعة أسفارهم مشكلة، ولا عاقهم عائق[1]. وبعضهم قدم مع بعثات اقتصادية، فالفرنسي «لوران دارفيو» قام برحلة إلى الشرق على رأس بعثة تجارية أوفدها الملك لويس الرابع عشر[2]، وقام بالجريف برحلته إلى نجد والأحساء بتكليف من نابليون.

دوافع اجتماعية: حيث أتى العديد من الرحالة إلى الشرق بهدف دراسة أوضاعه الاجتماعية، والتعرّف إلى عاداته وتقاليده[3]. واهتم البعض بدراسة أحوال الصحراء الطبيعية وحياة سكانها من البدو والخيول العربية والحيوانات الأخرى والنباتات المختلفة الأنواع[4]. وقد كتب دومنجو باديا قبل الشروع في رحلته إلى الشرق: «عزمت أخيرًا على زيارة بلاد المسلمين، ومن خلال أداء فريضة الحج سوف يتسنى لي دراسة سلوك وعادات وطبيعة البلاد، التي سوف أمر بها، خدمة للوطن الذي اخترته مثواي الأخير»[5].

دوافع سياسية: كان من الرحالة من يُكلف بمهام سياسية أو جاسوسية، ومن بينهم من أوفدته حكوماتهم لدراسة طبيعة الأرض، أو القبائل، أو لأغراض سياسية، أو لإثارة الفتن، أو فيما بعد لتقصي الإمكانات النفطية. وانتمى بعضهم إلى هيئات أو مؤسسات علمية أو راسلوها مُزودين إياها بمعلومات دقيقة عن الأرض أو السكان أو كليهما. فبوركهارت مثلًا أرسلته الجمعية الجغرافية، وداوتي

(1) نيبور: رحلة نيبور، ص 4.
(2) عطا الله: قافلة الحبر، ص 16.
(3) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 22.
(4) شريف يوسف: «اكتشافات الرواد والرحالين الغربيين في شبه الجزيرة العربية وأثر العرب في علم الجغرافيا»، مجلة المورد، المجلد 11، العدد الثاني (صيف 1982)، ص 16.
(5) باديا: رحلة إسباني، ص 85.

كان يبعث بوصفه ورسوماته إلى عالمين فرنسيين متخصصين في الدراسات السامية في باريس. وقرأ جورج فالين تقريرًا عن رحلته الأولى أمام الجمعية الجغرافية الملكية الدنماركية[1]. وقام بيرتون برحلته بتكليف من «الجمعية الجغرافية الملكية البريطانية»[2]. ويفصح بورخارت عن نياته، والسبب الذي دعاه للترحال، قائلاً: «ما من عربي صدقني بأنني أسافر من أجل المتعة، ففي نظرهم لا يسافر الواحد منا إلا بغاية كسب المال أو لأجل التجسس على بلدهم»[3]. وكانت جيرترود بيل Gertrude Bell «من المخابرات التي خصصت لها الدولة الإنجليزية مبلغ خمسة آلاف ليرة إنجليزية»[4]. وقام ليون روش برحلته بتكليف من الحاكم الفرنسي على الجزائر، واكتشف أمره في النهاية، وتم تهريبه بصفته جاسوسًا نصرانيًا[5].

وارتبط غير قليل من هؤلاء الرحالة بدوائر المخابرات وعملوا بتوجيهها، تحقيقًا لأهداف استراتيجية ومصالح عليا في منطقة الشرق الأدنى، كالدور الذي قام به هاري جون فيلبي عندما بعثت به الحكومة البريطانية إلى نجد، ورغم الظاهر البحثي الأكاديمي لمهمته، إلا أنه كان يبحث في قضايا ذات أبعاد سياسية أو تاريخية يثبت من خلالها حقوقًا معينة[6]. وقام الكولونيل تشيزني بمسح الفرات، بتكليف من وليم الرابع، وكارل شوان بتكليف من المخابرات الألمانية، ولاسكاريس بتكليف من قادة حملة نابليون في مصر[7]. وقاد نيبور

(1) نصر: التراث الشعبي، ص 15.

(2) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 536.

(3) انيغريت نيبا وبيتر هربسترويت: رحلة عبر الخليج العربي من البصرة إلى مسقط من خلال صور نادرة للرحالة الألماني هرمان بورخارت، أحمد إيبش (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009)، ص 23؛ Annegret Nippa, Peter Herbstreuth: Along the Gulf from Basra to Muscat, Photographs by Herman Burchardt, (London: Verlag Hans Schiler, 2006), P. 13.

(4) سهيل صابان: «تصاريح السفر للرحالة المستشرقين إلى الجزيرة العربية من خلال الوثائق العثمانية»، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، المجلد 9، العدد 1 (2003)، ص 224.

(5) حجر: الرحالة الغربيون، ص 10، 11؛ بلقاسم سعد الله: «رحلة ليون روش إلى الحجاز 1841ـ1842»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 249ـ282.

(6) حجر: الرحالة الغربيون، ص 12ـ 15.

(7) بلنت: قبائل، ص 5، 6.

بعثة علمية سياسية بتوصية من ملك الدانمارك، ولو لم يكن للبعثة، هدف سياسي يعبر عن طموحات سياسية لما قوبلت بكل هذا الاحتفاء الرسمي والشعبي، فقد ذكر توركيل هانسن «أن الناس في مدينة كوبنهاجن قابلوا سفر البعثة بزهو وطني كبير، وأحسوا بأنهم قد ملكوا الدنيا وهم يقومون بهذا العمل العظيم»[1]. ولا يغيب عن أذهاننا دور توماس ولورنس الذي أطلق عليه لورنس العرب في قيادة الثورة العربية وتوحيدها ضد الوجود العثماني، وكان للورنس دور بارز في دغدغة أحلام العرب بالحرية والدولة بتكليف من المخابرات البريطانية[2]، بل نجد من بين النساء الغربيات رحالات قمن بخدمة أوطانهن خدمة فاقت قدرات الرجال جرأة وجسارة، وتركن بصمات واضحة في تاريخ أدب الرحلات، ومن أشهرهن: جين دغبي Jane Digby، وأيستر ستانهوب Hester Stanhope[3]، وإيزابيل بورتون Isabel Burton، وآن بلنت Anne Blunt، وفريا ستارك Freyas Stark[4].

وهناك أيضًا من عمل في خدمة الحكام المحليين، فقد كلف محمد علي باشا والي مصر (1805ـ1849) الرحالة فالين ليرفع إليه تقريرًا عن إمارة ابن رشيد في جبل شمر ليمد نفوذه إليها[5]. وقام خورشيد باشا من موظفي قلم الكتابة بوزارة الخارجية العثمانية برحلته بتكليف من الباب العالي ليقدم تقريرًا للسلطان العثماني محمود الثاني (1808ـ1839) بعنوان سياحتنامة حدود[6].

الإمبريالية والاستعمار: منذ فجر التاريخ كان الرحالة أو المكتشف هو أول شخص تطأ قدماه أراضي الآخرين؛ لاكتشاف مجاهلها، لذلك يُقال: إن الوسيلة

(1) توركيل هانسن: من كوبنهاجن إلى صنعاء، محمد أحمد الرعدي (ترجمة)، (صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2001)، ص ج، و.
(2) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 543.
(3) جمال محمود حجر: «ليدي إستر ستانهوب في بلاد العرب»، مجلة تراث، العدد 127، (مارس 2010)، ص 36.
(4) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 563.
(5) نصر: التراث الشعبي، ص 14.
(6) باشا: رحلة الحدود، ص 11.

التقليدية المتعارف عليها في الأوساط الغربية لاكتشاف منطقة ما، هي أن يأتي الرحالة ثم المنصر ثم الجندي ثم التاجر لتستكمل بذلك حلقة الاستحواذ، وهذا التسلسل يوضح الأساليب التي اتبعها الأوروبيون لفتح منطقة ما، وهي أن يرسلوا أولًا البعثات الاستكشافية، ثم يبدأوا بتهيئة الناس لاستقبالهم بإرسال المنصرين، وحينما يوقنون بأن الأمور أصبحت مهيأة يرسلون الجيوش العسكرية، وبعدها يبدؤون في الاستغلال الاقتصادي[1]. وما تلك الرحلات الاستطلاعية التي دأب الرحالة على القيام بها إلا جزء من المخطط واستكمال لأدوات التوسع الإمبريالي، وإن كانت قد اتخذت تبريرًا أخلاقيًا أو عقلانيًا أو عمليًا لأمر واقع[2].

ومع اتساع الإمبراطوريات وتعاظم قوتها لم تعد معرفة الشرق نوعًا من الترف؛ بل أصبحت ضرورة ملحة، وكان لهذا التحول في المشهد العالمي مغزى كبير، حيث أضاف بُعدًا جديدًا إلى العلاقات الغرب شرقية، ومن ثم اضطر الرحالة أن ينظروا إلى الأرض العربية كأرض حضارة عتيقة لا يزال يسكنها عرق «أقل تطورًا»، و«أدنى تحضرًا»، يعوزه التنوير والتحضر، وفي ظل هذا المفهوم الإمبريالي، نما اعتقاد يرى أن الغرب يعرف عن الشرق أكثر مما يعرف أهل الشرق عن أنفسهم، حيث اعتبر العلماء الغربيون أنفسهم حاملي سراج المعرفة والتحضر دون منازع، فلم يكن معظم الرحالة أدباء عظماء فحسب؛ بل كانوا عملاء استعماريين، حيث أُرسلوا لرعاية المصالح الإمبريالية في المنطقة، رغم ما امتاز به وصف رحلاتهم شكلًا وأسلوبًا، إلا أن رؤيتهم للعالم العربي قد شكلتها اعتبارات سياسية، ليس لها أدنى صلة بالحقائق الواقعية[3]. وساد الاعتقاد بأن الرحالة الغربي رجل متحضر لديه تصورات راقية للحياة، وصاحب رسالة حضارية يريد نشرها في أوساط الشعوب المتخلفة، ومثل هذه المفاهيم تحمل نزعة استعمارية، وتسلطية فوقية، ووصاية مغلفة بهدف نبيل مُعلن هو نشر العلم والتقدم والحضارة المتطورة، «فصورة الأدبي المستعمر يجب أن تبقى صورة مشرقة؛ إنه لم يأت مستغلًا، وإنما جاء على

(1) الصايغ: الساحل المتصالح، ص 306.
(2) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 127.
(3) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 9، 10.

أنـه صاحـب رسـالة تنويريـة، هـو يـؤدي واجبـه نحـو خالقـه ومليكـه عندمـا يمـد يـد المسـاعدة إلى مـن يُخالفهـم الحـظ ليرتقـوا إلى مسـتواه الرفيـع»[1].

وكان دافـع بيرتـون إمبرياليًـا، وكان مضطـرًا إلى أن يربـط دائـمًا هويتـه بالإمبراطوريـة البريطانيـة، وظهـر ذلـك في غضـون جولاتـه وترحالـه حيـث اصطبـغ بالطابـع الإنجليـزي. وفي مواضـع عـدة ذكـر أن هـذه الأرض «غـير المتحـضرة» تـصرخ طلبًـا لنجـدة السـادة الإمبرياليـين. أمـا داوتي، الـذي تعمـد عـدم التخفـي في هُويـة إسـلامية، واسـتمر في رحلتـه مواجهًـا التعصـب العـربي، فإنـه كان عليـه أن يعـود إلى إنجلـترا بمعلومـات جيولوجيـة وتاريخيـة عـن هـذه البـلاد، ورغـم أن هـذا الدافـع ليـس هـو الدافـع الوحيـد، إلا أنـه أهمهـا، لقـد كان لديـه إيـمان واضـح بتفـوق العـرق البريطـاني، ورغـم أنـه لم يكـن الرحالـة الوحيـد الـذي تحمّـل المعانـاة الجسـدية والجـوع والتعذيـب النفـسي في الصحـراء، فـإن إحساسـه القـوي بالـروح النصرانيـة وانتـماءه لإمبراطوريـة قويـة أجـبراه عـلى التعامـل بلغـة التعـالي والكراهيـة. وكان هـدف لورانـس إمبرياليًـا واضحًـا، عـبر عنـه ببلاغـة حـين كتـب: «لقـد أردت أن أصنـع أمـة جديـدة، وأن أسـتعيد تأثـيرًا مفقـودًا، وأن أعطـي عشريـن مليونًـا مـن السـاميين الأسـاس الـذي يسـتطيعون أن يبنـوا عليـه صرحًـا ملهـمًا لأفكارهـم القوميـة». ولهـذا ينظـر إليـه فريـق مـن الباحثـين عـلى أنـه مجـرد عميـل بريطـاني قاتـل مـن أجـل إرسـاء دعائـم المصالـح الإمبرياليـة البريطانيـة بالمنطقـة، وليـس مـن أجـل القضيـة العربيـة. ورغـم محاولتـه الغـوص في ثقافـة العـرب حتـى يكـون واحـدًا منهـم يـرى العـالم بعيونهـم، إلا أن نظـرة لورانـس للعـرب ظلـت نظـرة المسـتعمر[2].

دوافـع ثقافيـة: يقصـد السـائح الغـربي الـشرق عامـة، والعـراق والجزيـرة العربيـة خاصـة، لأجـل التجـوّل فيـه والتنقيـب عـن الآثـار، فيؤلـف كتابًـا مزينًـا بالرسـوم والصـور يضـمّ مـا شـاهده وسـمعه مـن غريـب الحكايـات واصفًـا الآثـار، وترجمـة مـا يجـده مكتوبًـا عـلى صخورهـا، وذِكْـر الأعـراب النازلـين حولهـا والنازحـين عنهـا وأنسـابهم ورؤسـائهم وآدابهـم ومعاشرتهـم ومهنهـم، بهـدف خدمـة أبنـاء قومـه،

(1) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 559.
(2) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 66، 101، 154، 169، 202، 203، 239.

ويكتسب كذلك شهرة تخوّله المنزلة العليا بين أقرانه، ويخلد أثرًا يذكره الناس به[1]. وقد قصد النمساوي ألويس موزيل Alois Musil المنطقة العربية «لدراسة بعض المباني القديمة والآثار العتيقة من المنظور العلمي»[2]. ولم يكن الألماني يوليوس أويتنج Julius Euting ببعيد عن الهدف الثقافي في رحلته حيث حصل من خلالها على آلاف النقوش الآرامية والنبطية والسبئية واللحيانية، ونشرها في مؤلفات عدة[3]، وعن هدفه يقول: «اقتربنا الآن أكثر من بنايات المقابر الرائعة في مدائن صالح ذات النقوش النبطية الطويلة على واجهاتها، والتي من أجلها كان الهدف الرئيس لرحلتي إلى جزيرة العرب»[4]. أما فولني Volney فيقول عن دافعه: «رأيت في ثروتي وسيلة جديدة لإرضاء نزعتي، وفتح آفاق أوسع لثقافتي، وكنت قد قرأت وسمعت بالترداد أن السفر أنجع الوسائل لتجميل العقل وتهذيب قوته المميزة، فصممت على السفر»[5].

رحلات الرسامين: ظهر هذا الدافع بشكل أوضح، بعد الحملة الفرنسية على مصر (1798ـ1801)، إذ بدأت رحلات الرسامين إلى العالم العربي، بحثًا عن سحر الشرق وأحلامه، وسعيًا لإثراء وسائل التعبير، من خلال الانطباعات الحسية والألوان، وتوزيع الضوء والظلال، فرحل عدد من كبار الرسامين مدفوعين إلى استيحاء موضوعات جديدة، من البيئة التي نشأ فيها المسيح. ورحل آخرون متطلعين إلى رؤية عالم مغاير في مدن الشرق والطبيعة الساحرة والعالم الخيالي، ومن أجل حفز خيالهم وقدراتهم الإبداعية، وتطوير الأطر التقليدية في فن الرسم، وقد بالغ هؤلاء الرسامون في تقديم لوحات لمناظر طبيعية أو لمدن شرقية، مُبرزين فيها الجوامع والحمامات وقوافل الجمال والحريم، وصورًا صاخبة الألوان لقصور وأبراج تُظهر عالم الحريم الفاتن من جهة، وعالم الرجال الغلاظ،

(1) الدجيلي: السائح الغربي، ص 366.
(2) صابان: تصاريح السفر، ص 222ـ224.
(3) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 548.
(4) أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 220.
(5) فولني: ثلاثة أعوام، ص 7، 8.

بسيوفهم وعمائمهم وعبيدهم، حيث تقطع الرؤوس وتدق الأعناق. وكان أغلب تلك اللوحات الفنية مجرد انعكاس لتصورات بعيدة عن الواقع[1].

كتاب وصف مصر: أصدر علماء الحملة الفرنسية كتاب وصف مصر De-scription de l'Egypte، في أربعة وعشرين مجلدًا في الفترة (1809ـ1813)، وكان له دوي منقطع النظير في الأوساط الأوروبية العلمية والثقافية[2]، ولقد أظهر الكتاب الآثار المصرية القديمة بكل دقة، مما لعب بخيال وعقل العالم الغربي، وفتح مجالًا لدراسات مستفيضة لمصر الفرعونية وفك الرموز الهيروغليفية، ولاقتناء ما أمكن من آثارها[3]. واجتذب أنظار الأوروبيين إلى التراث الحضاري الضخم لمصر، وأهميتها الاستراتيجية، كذلك أسهمت إبداعات الرحالة والأدباء وتقارير الباحثين والقناصل والإرساليات والخبراء في ازدياد الوعي العام بالشرق فحثت العديد من الرحالة لزيارته[4].

الاستشراق: لعب الاستشراق دورًا فاعلًا في دفع عدد كبير من الرحالة لزيارة الشرق، لدراسة واقعه السياسي والاقتصادي والديني والثقافي والآثاري[5]. وتعتبر كتابات الرحالة جزءًا لا يتجزأ من نشاط الاستشراق، وآثار المستشرقين، وتُعدّ حلقة مهمة من تراث الإمبراطوريات المستعمرة، التي كانت ترغب بتوطين نفسها في المستعمرات أطول مدة ممكنة[6]. ولما ازداد رخاء أوروبا لما تدفق عليها من خيرات مستعمراتها، اتسعت آفاق العلم وازدادت الرغبة في المعرفة، فنشطت حركة الاستشراق في كثير من البلاد الأوروبية، وتوجهت عنايتهم إلى دراسة

---

(1) الحيدري: صورة الشرق، ص 45.

(2) لم يكن كتاب علماء الحملة الفرنسية «وصف مصر» أول كتاب يحمل هذا العنوان، فقد كتب القنصل الفرنسي «بنوا دي ماييه» (1656ـ1738) الإصدار الأول لكتاب «وصف مصر» في عام 1735 في باريس، أي قبل صدور موسوعة وصف مصر بحوالي 75 عامًا. رضوى زكي: «صورة القاهرة الإسلامية في مطلع القرن الثامن عشر في ضوء مذكرات القنصل الفرنسي بنوا دي ماييه»، مجلة رواق التاريخ والتراث، العدد السادس، (يونيو 2018)، ص 82ـ105.

(3) كرارة: رحالة وسائحون، ص 39.

(4) عرفة عبده علي: «القاهرة القديمة في عيون فرنسية»، مجلة سطور، العدد 7 (يونيو 1997)، ص 60.

(5) مجموعة من المؤلفين: رحالة أوروبيون في العراق، ص 7.

(6) بلنت: قبائل، ص 7.

التراث العربي، وأحوال العرب، وبلادهم وتاريخهم وآدابهم[1]. وإذا كان كل رحالة مستشرق لاهتمامه بالدراسات الشرقية؛ فإن كل مستشرق ليس بالضرورة أن يكون رحالة، إذ إن الشرط الرئيس ليصبح رحالة هو أن يرتحل، وينتقل بحثًا عن هدف؛ قد يتحقق، وقد لا، ولكن لكي نطلق عليه لقب رحالة يجب أن يرتحل.

تؤكد الدراسات التاريخية أن الاستشراق بدأ على أيدي رجال الكنيسة المسيحية من الرهبان ورجال اللاهوت[2]، وتطور بالرغم من ارتباطه بالتبشير أو بأسباب دينية أو تجارية أو سياسية استعمارية، بتطور أوروبا ثقافيًا وحضاريًا، ومحاولتها اللحاق بالعرب والتفوق عليهم. وبعد الحملة الفرنسية، توجه الاهتمام الغربي إلى الشرق، وتجلى واضحًا في حركة الاستشراق النشطة، وما رافقها من ترجمة المؤلفات العربية، وزيادة الإصدارات من كتب الرحلات، لم يكن مجرد إشباع الفضول هو ما يلفت الانتباه إلى الشرق، بعد ظهور موقعه الاستراتيجي، بل كل نتاج إبداعي من فن تشكيلي وقصائد ورسوم كاريكاتورية[3]. وانعكست النهضة الأوروبية على كل ميادين المعرفة، لذا وجدنا كلمة «مستشرق» تظهر لأول مرة في اللغة الإنجليزية عام 1779، ودخلت كلمة «استشراق» قاموس الأكاديمية الفرنسية لأول مرة عام 1838. وتمثل الاستشراق في التركيز على المعرفة المتعمقة للغات الشرقية. وتحقق في القرن التاسع عشر، تقدم كبير في مجال الدراسات العربية الإسلامية، وظهر في أوروبا علماء تصدوا لنشر هذه الدراسات، وأنشأوا في سبيل ذلك المدارس والمعاهد والكليات الجامعية، وحفز هذا الاهتمام والتقدم على شراء المخطوطات العربية وبيعها أو إهدائها إلى المكتبات العامة والخاصة في أوروبا، حيث سهر المستشرقون على تحقيقها ونشرها نشرًا علميًا وتزويدها بالفهارس، وأصدروا المجلات والدوريات العلمية الشرقية، وشكلوا جمعيات خاصة لتنظيم جهودهم وتبادل الآراء والمناهج والوسائل، وبدأت أوروبا تنظر إلى الدراسات العربية والإسلامية بوصفها فرعًا من فروع الدراسات الإنسانية، ورافدًا من روافد الحضارة[4].

ترجمة ألف ليلة وليلة: ترجم الروائي الفرنسي أنطوان جالان لأول مرة في

(1) الصياد: الرحالة الأجانب، ص 118.
(2) عبد الحميد صالح حمدان: طبقات المستشرقين، (القاهرة: مكتبة مدبولي، د. ت.)، ص 3.
(3) مجلة سطور: مصر في عيون الغرباء، ص 56.
(4)حمدان: طبقات المستشرقين، ص 5.

القرن الثامن عشر، قصص ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية، الأمر الذي أدى إلى تطور الدراسات الاستشراقية في فرنسا تطورًا كبيرًا. ومنذ ذلك التاريخ، حاولت أوروبا المتجهمة، والضجرة من بؤس المدنية الصناعية الجديدة، أن ترى، في الشرق «صورتها المغايرة»، ومهرب رغباتها المكبوتة وأحلامها، «فقد كشفت ألف ليلة وليلة عن تذوق جمالي وحس شاعري وسحر شرقي لم يعهده الأوروبيون قبلًا، وكان لذلك تأثير كبير في تغير صورة الشرق الجامدة»[1]. ومن الفرنسية ترجمت ألف ليلة وليلة إلى عشرين لغة عالمية، ليقرأها الأوروبيون، وليكون لها مفعول السحر في مخيلتهم، ولما كانت المرأة تحتل مكان الصدارة ومحور الأحداث في هذه القصص، فضلًا عن غوامض الأجواء، وخوارق الأسحار، والأسرار المُذهلة، فقد ألهبت هذه الملاحم الأسطورية قرائح الفنانين الأوروبيين فحثتهم على الرحيل، بعد أن تمثلت أحداثها في وجدانهم على أنها حقائق تُشكِّل الحياة اليومية، فرأينا ما يشبه الهجرة الجماعية للفنانين، ميممين وجوههم نحو الشرق العربي[2].

ويتضح تأثير ألف ليلة وليلة على الرحلات إلى الشرق من استشهاد آن بلنت بمقاطع منها: «حملت معي رسائل إلى تاجر غني في بغداد»[3]. وها هو سوانسن كوبر يقول: «لا أصاب بالدهشة إذا ما عرفت أنه الموطن الأصلي لبعض الجن والعفاريت التي قرأنا عنها في قصص ألف ليلة وليلة...، كان هذا هو المشهد الأول لبغداد مدينة الخلفاء ودار السلام، والتي أخذت أتأمل وأفكر بأعاجيبها التي ذكرها السيد لين في ألف ليلة»[4]. وكتب فونتانييه: «إن بغداد التي مررتُ بها لم تكن بغداد الموصوفة في ألف ليلة وليلة، وإنما لها طابعها الشرقي»[5]. وارتبط

(1) الحيدري: صورة الشرق، ص 35، 37.

(2) قطب: جماليات الشرق، ص 52، 53.

(3) بلنت: قبائل، ص 163؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 142.

(4) سوانسن كوبر: رحلة في البلاد العربية الخاضعة للأتراك من البحر المتوسط إلى بومبي عن طريق مصر والشام والعراق والخليج العربي في 1893م، صادق عبد الركابي (ترجمة)، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004)، ص 179.

(5) قيس جواد العزاوي: «النجف كما وصفها بعض المستشرقين الفرنسيين، الجزء الأول»، جريدة الجريدة، (13 أبريل 2006).

الشرق في ذهن بيرتون بعالم ألف ليلة وليلة، ذلك العالم الحافل بالخيال، وكل دروب الهوى والمجون[1].

دوافع أخرى: لا نعدم وجود دوافع أخرى للرحالة فمنهم من ضاقت به دنياه فيسافر بحثًا عن عوالم أرحب، وكانت رحلة ألويس موزيل، لرغبته في تفادي «التورط في المنازعات والحروب الأهلية التي نشبت إثر اندلاع الثورة الفرنسية»[2]. كما قد تدفع الرحالة رغبة في الاستكشاف وتعلّم المجهول، والبُعد عن الحياة الأوروبية الصاخبة، وتعلّم اللغة العربية[3]. ويذكر فنسنت لي بلانك Vincent le Blanc أن سبب قيامه بالرحلات المستمرة، هو الهروب من زوجته التي يصفها بأنها واحدة من أبغض النساء في العالم[4]. وكانت رحلة آن بلنت AnneBlunt وزوجها، بهدف البحث عن الخيول العربية الأصيلة. أما الإيطالي كارلو جوارماني Carlo Guarmani فقد ركز على دراسة الخيول العربية وشرائها، فقد طلبت منه الحكومتان الإيطالية والفرنسية شراء الخيول العربية الأصيلة[5]. وكذلك كلف الإسباني دي مورس بمهمة البحث عن الحصان العربي الأصيل في شبه الجزيرة العربية[6]. أما هدف نيقولا سيوفي فهو: «تذكرة للمسافر فقط»[7]. وقد تتعدد دوافع الرحالة، ويؤدي تباين أهداف الرحالة إلى ضرورة فهم شخصيته لإدراك الدوافع الحقيقية وراء رحلته[8].

(1)شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 65، 66.

(2) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 37.

(3) بلنت: قبائل، ص 5.

(4) بدول: الرحالة الغربيون، ص 107.

(5) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 547.

(6) لويس. اثبيتيا دي مورس: البحث عن الحصان العربي، مأمورية إلى الشرق: تركيا.. سورية.. العراق.. فلسطين، عبد الله بن إبراهيم العمير (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1428هـ)، ص 29.

(7) نيقولا سيوفي: رحلة نيقولا سيوفي 1873، تيسير خلف (نشر)، (دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009) ص 78.

(8) حجر: ليدي إستر ستانهوب، ص 36.

أما عن دوافع الرحلة عند المرأة، فقد نبعت من الرغبة في تأكيد استقلاليتها، وتحمل مشقة الطريق ومجابهة مخاطره، وذلك بالقيام برحلتها دون حماية من رجل يرافقها، ويبدو أن الدافع تبلور وترسخ في إطار الحركات النسائية الداعية للتمرد على الأيديولوجيات المجتمعية التي تُكبل حرية المرأة وتُصرّ على وضعها تحت وصاية الرجل. وكثيرًا ما تتساوى النساء مع الرجال في القيام بالرحلة بدافع الهروب من واقع غير مُستحب، ولإحداث تغيير في الذات. وبصفةٍ عامة، يُمكن القول إن دوافع الرحلة عند المرأة متعددة شأنها في ذلك شأن الرجل[1].

أهمية كتابات الرحالة

تُشكّل كتابات الرحالة ومذكراتهم جنسًا أدبيًا راقيًا وممتعًا في آن واحد، إذ إنه لا يعكس الوضع الاجتماعي للأفراد والجماعات وحسب؛ وإنما يرصد الأوضاع الثقافية والسكانية والفكرية والحضارية السائدة أيضًا. فهو بهذا المعنى يؤرخ الأنثروبولوجيا الثقافية للمجتمعات والحضارات في البلدان التي زارها الرحالة، كما أنها توثق المواقف والعادات والسلوكيات التي تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية في دراسة تطور هذه الأنماط الثقافية، وكذلك في الدراسات المقارنة لعادات وقيم وتقاليد الشعوب وثقافاتها، وعلى هذا النحو يوفر الرحالة مادة علمية قيمة للدراسات الاجتماعية والأنثوبولوجية[2].

و«تكمن قيمة الرحلة، أي رحلة، في أنها تأتي بمعلومات عن أماكن لم يرتدها أحد من قراء الرحالة، إذ لا قيمة لمكان لا يوجد فيه إنسان يدرك هذه القيمة، ولا قيمة للجمال إن لم يوجد من يتأمله ويتذوقه، ولا قيمة للنقد العلمي إن لم يكن وسيلة للإصلاح أو الفهم، ولولا أن الرحالة كان مُدركًا لوجود من يشاركه انطباعاته، التي كونها وقت الرحلة، ما كتب شيئًا»[3]. والكتابة التي تفرزها مثل هذه التجارب الإنسانية تكون أقرب إلى الصدق، والصدق حالة إنسانية، تعكس صورة اللحظة

(1) فهيم: المرأة والرحلة، ص 8، 9.
(2)المجيدل: عمان في أدب الرحالة، ص 133.
(3) حجر: رحلة ليدي آن بلنت، ص 30.

التي عاشها الرحالة بجوانبها المادية والمعنوية والانفعالية كافة، دونما تصنع أو تزيّد، رغم ما قد يكون بها من مبالغة أحيانًا. وفي هذه الحالة يتجول القارئ مع الرحالة في أماكن يصعب عليه الوصول إليها بمفرده، أو حتى في جماعة، لأن الزمان يستحيل استدراكه[1]. ليرى بعيون الرحالة جوانب من حياة البدو، صفاتهم وملامحهم، كيف يرون أنفسهم؟ وكيف يرون الآخر؟ كيف يعيشون في البراري؟ وكيف يؤمّنون أنفسهم؟ كيف يتناقلون الأخبار؟ إلى غير ذلك من جوانب حياتهم.

وتأتي أهمية كتابات الرحالة لإكمال الصورة العامة للعرض التاريخي عن مجتمع ما، في وقت ما، من كونها تحتوي على ما يتعلق بقيّمه وخصاله وأخلاقه، وهي جوانب يصعب أن يعثر عليها المؤرخون في غير كتابات الرحالة. ولولا الكتابات التي قدمها الرحالة لفاتنا الكثير مما لم تتضمنه الوثائق من عادات الشعوب وتقاليدها، وتطور أنشطتها وثقافاتها[2]. فإن ما دونه هؤلاء وكتبوه عن الأحوال الاجتماعية والتاريخية والآثارية والجغرافية يُعتبر ثروة تاريخية وأدبية جليلة الفائدة، ومصدرًا من أوثق المصادر. فمهما تعددت أغراض الرحالة ومراميهم، يجمعهم هدف واحد، هو الولوج إلى مجاهيل الشرق، ودراسة أحواله، وجمع المعلومات عنه[3].وعادة ما تكون المادة التي يقدمها الرحالة مزودة بالصور والرسوم والخرائط، فضلًا عن الحكايات المسلية والمعلومات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والجغرافية والتاريخية، التي يُمكن إعادة توظيفها بمنهجية علمية حديثة، تُساعد على فهم المجتمعات في الماضي.

ونظرًا لأهمية ما كتبه الرحالة فإنه من غير الممكن تقديم تصور كامل عن وضع المنطقة دون معرفة ما كتبوه، لأهمية المعلومات التي احتوتها كتاباتهم، فمنهم العالم، والتاجر، والجاسوس، والسائح، والمبشر[4]، بحيث لا يُمكن لأي باحث أو كاتب

(1) حجر: الرحالة الغربيون، ص 8.
(2) حجر: الرحالة الغربيون، ص 15، 191.
(3)نيبور: رحلة نيبور، ص 5.
(4) عوض البادي: الرحالة الأوروبيون في شمال الجزيرة العربية (منطقة الجوف ووادي السرحان) 1922ـ1845، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002)، ص 10، 11.

تجاهلها، أو حتى كتابة أي شيء له قيمة تاريخية من دون معرفتها أو الاطلاع عليها. ولا شك في أن أدب الرحلات من أكثر المصادر أهمية لرصد الواقع الأنثروبولوجي للمجتمعات والحضارات[1]، وبالنظر للأهمية العلمية لما وثقته كتابات الرحالة من معطيات ترصد مختلف جوانب الحياة، فإن تكوين صورة متكاملة لهذه المعطيات من خلال رصد هذه الظواهر لدى أكثر من رحالة ومقارنتها وتصنيفها ستسهم في تقديم لوحة متكاملة عن مختلف أنماط الحياة في سياق التاريخ[2].

كشفت كتابات الرحالة عن الخصائص الإنسانية والأخلاقية والحضارية للإنسان العربي في عصر الرحلة، وترك لنا الأكثرية من الرحالة الأوروبيين، بين القرنين الثامن عشر والعشرين، أدق الآثار عن الجزيرة العربية والخليج والعراق في تلك المرحلة التي غاب فيها أي عمل تسجيلي عربي. وكتابات الرحالة تُغطي العديد من جوانب الحياة التقليدية مثل الطعام وكرم الضيافة والزواج والطلاق وتقسيم العمل وطقوس الميلاد والختان والموت، وبالإضافة إلى ذلك تصف الإيقاع اليومي لحياة البدوي بدءًامن الصباح، ومرورًا بقيلولة الأصيل الهادئة، ثم الزيارات الاجتماعية، التي يتم خلالها شرب القهوة وتناول التمر في المساء[3].

إضافة إلى ذلك، تقدم مؤلفات الرحالة، رؤية الآخر، فمن الأهمية ملاحظة كيف نظر الرحالة للعرب بسلبياتهم وإيجابياتهم؟ ومظاهر تلك النظرة، وأثر المواجهة الشرسة بين الجانبين المتصارعين على تكوين رؤية أولئك الرحالة، وانعكاسها على مؤلفاتهم. كما أن نصوص مؤلفات الرحالة، الذين جابوا ربوع الشرق، قدمت تصوراتهم الإنسانية، دونما تصنع أو مواربة، بعيدًا عن الذهاب وراء الأحداث السياسية والحربية، كما قدمت الأبعاد النفسية العميقة مثل القلق والتوتر إلى غيرها من الجوانب الانفعالية، للمؤرخ الذي يبحث عن النصوص الفريدة مادة مهمة من انفعالات عصر بأكمله من خلال أولئك الرحالة[4].

(1) المجيدل: عمان في أدب الرحالة، ص 134، 135.
(2) قاشا: الموصل، ص 7.
(3) فهيم: كتابات الرحالة الحديثة، ص 394، 395.
(4) محمد مؤنس عوض: الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995)، ص 7، 8.

اقتصرت كتابات بعض الرحالة على ما جاءوا من أجله، فعلى سبيل المثال، يركز فالين على الأرض لا السكان، فيصف مسار رحلته: طبيعة الأرض والنباتات والجبال والرمال والتلال، وأماكن الماء والواحات ودرجات الحرارة والرطوبة. بينما ذكر آخرون صراحة أن اهتمامهم ينصب على الناس، فبالجريف مثلًا جعل هدف بحثه أحوال السكان الأخلاقية والفكرية والسياسية لا الظواهر الطبيعية، ومع ذلك اهتم بهذا الجانب ولم يُغفله كلية[1]. وهناك من جمع بين الاثنين، فنرى ليونهارت راوولف يقول: «استبدت بي رغبة ملحة في البحث عن تلك النباتات التي تنمو بصفة طبيعية دائمة في مواطنها المحلية ومشاهدتها، كما أثرت في نفسي أن أطلع على حياة سكان تلك الأقطار وأحاديثهم وعاداتهم وطرائفهم وديانتهم»[2].

وتميز كثير من الرحالة بالفضول، فأثبتوا أن الحياة المعيشة يومًا بيوم كانت تستحق الوصف، ولذا قاموا بتصوير القاعدة لا الاستثناء، والمعتاد لا الطارئ، والأمور المألوفة لا الأحداث الجليلة[3]. فقدموا رؤية مهمة من خلال عيون غريبة وافدة، ولذلك نجد في نصوص مؤلفاتهم زوايا ندر أن تتردد في كتب الحوليات. ويذكر فولني عن هذا الأمر: «أما السكان، وقد ألفوا هذا المشهد، فهم لا يتأثرون به قط، ولكن الرجل الغريب الذي تثور فيه الذكريات، فإنه يستشعر غصة كثيرًا ما تتحول إلى الدمع، وتفتح أمامه مجالًا لتأملات تشد القلب بكآبتها بمقدار ما ترفع النفس بجلالها»[4]. وتعليل ذلك أن الرحالة، عندما تطأ أقدامه أرض مجتمع آخر، يحرص على ذكر كل ما تقع عليه عيناه من مظاهر حياتية متعددة ومختلفة، ولا مراء في أن ذلك أدى إلى إثراء مؤلفاتهم، فلا عجب أن قدموا نصوصًا تمتاز بالحيوية المتدفقة بين ثناياها، وكأننا نعيش فعلًا في ذلك المجتمع الذي وفدوا عليه[5]. فمثلاً الرحالة الهندي نواب حميد يار جونك بهادر أثبت في يومياته ما رآه

(1) نصر: التراث الشعبي، ص 14.

(2) ليونهارت راوولف: رحلة المشرق إلى العراق وسوريا ولبنان وفلسطين، سليم طه التكريتي (ترجمة)، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1977)، ص 16.

(3) Nippa, Herbstreuth: Along the Gulf, P. 37.

(4) فولني: ثلاثة أعوام، ص 14، 15.

(5) عوض: الجغرافيون والرحالة، ص 5، 6.

منذ دخوله البصرة، حتى وصوله بغداد، ووصف بعض أحوال العراق الإدارية والاجتماعية، وطرق المواصلات، ووسائلها النهرية والبرية[1].

تكتسب كتابات الرحالة مكانة خاصة في المكتبة الثقافية عامة، والتاريخية خاصة، نظرًا لما تتضمنه من معلومات قيّمة، وما يتناثر في صفحاتها من وصف لواقع مرئي، اطلع الرحالة عليه، وعاصر أحداثه، وشاهد مكوناته، وآثر تسجيل كل ذلك ليُتحف به القراء[2]، فتضم كتب الرحلات فوائد ومعلومات تاريخية واجتماعية وتراثية عديدة[3]. وشهادة مهمة عن الأوضاع السائدة آنذاك، مع وصف شامل للشعوب وأحوالهم وتاريخهم وعاداتهم، فهي بذلك سجل حافل بالمشاهدات والمعاينات، كما تمثل وثيقة مدونة عن التراث والتقاليد والتاريخ والجغرافيا[4]. مع التأكيد على أن ما في هذه الكتابات من وجهات نظر إنما تعكس ثقافة الرحالة وانطباعاته وأفكاره ومعتقده، وليست كلها دقيقة، وليست كلها صحيحة، وكلها من وجهة نظر غربية، ومن رؤى غربية، إلا أنها في غياب الرحالة والموثقين العرب، في تلك المرحلة، تعد المصدر الوحيد عن طبيعة الحياة في ذلك العصر، وليس لمؤرخ أو باحث أن يفهم وأن يدرك طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية والمعيشية في المنطقة خلال تلك المرحلة، ما لم يقرأ تلك الأوصاف الدقيقة للبيئة البشرية والطبيعية التي كانت قائمة آنذاك[5].

أثبتت هذه الكتابات أنها مصدر مفيد للمعرفة، ونظرة جديدة لصورة كل مجتمع مقارنة بالمجتمعات الأخرى، وبالتالي إدراك الناس للاختلافات الموجودة بينهم[6]. فقد ترك الرحالة معلومات قيّمة عن الحياة الاجتماعية السائدة، فجاءت

(1) نواب حميد يار جونك بهادر: «رحلة إلى بغداد»، كاظم سعد الدين (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 240.

(2) أرنست وايز: عشرة آلاف ميل عبر الجزيرة العربية، عمر بن عبد الله باقبص (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1428)، ص 7.

(3) سبستياني: رحلة سبستياني، الأب جوزيبه دي سانتا ماريا الكرملي إلى العراق سنة 1666، بطرس حداد (ترجمة) (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 5.

(4) سي. أم. كرستجي: أرض النخيل أو رحلة من بومباي إلى البصرة والعودة إليها 1916ـ1917، منذر الخور (ترجمة)، (المنامة: مطبوعات بانوراما الخليج، 1989)، ص 5.

(5) عطا الله: قافلة الحبر، ص 15، 16.

(6) بطي: كتابات الرحالة، ص 14.

كتاباتهم لتسد ثغرة في معرفتنا عن تطور الحياة في المجتمع العربي في العراق وشبه الجزيرة العربية، فغياب المصادر المحلية لم يترك خيارًا آخر. وهكذا تعكس كتابات الرحالة صورة حية عن كثير من الوقائع التاريخية والجغرافية والبشرية، التي قلما نجد لها نظيرًا في المصادر المحلية[1]. كما تعد كتابات المنصرين وتقاريرهم مصدرًا مهمًا من مصادر المعرفة، ولها قيمة علمية كبيرة، على الرغم من السلبيات الكثيرة التي تكشّفت، وأهمها أن ما تتضمنه من الأحداث والوقائع وتحليلاتها قد كتبت من وجهة نظر غربية، وطبقًا لما تُمليه مصالح المنصرين وأهواؤهم وأهدافهم، وليس من واقع الأوضاع للمنطقة، ولكن على الرغم من هذه السلبيات تظل تقارير الإرساليات التنصيرية مصدرًا غنيًا لتاريخ المنطقة العربية[2].

وعلى الرغم من عدم قبولنا بجميع ما كتبه الرحالة فمن المؤكد أن كتاباتهم تُشكّل مصدرًا مُهمًا لا يمكن الاستغناء عنه عند كتابة تاريخ المنطقة[3]. ولا شك في أن القيمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتلك الرحلات لا تُقدّر بثمن؛ لأنها تؤرخ لحقبة زمنية اكتنفها الغموض. كما أن الأعمال التي قاموا بها، وصبرهم على مناخ الجزيرة العربية الصحراوي، وتنقلهم في وسط أمة كانت متقوقعة على نفسها، إضافة إلى فقدان الأمن والدولة؛ مما كان سببًا في فقد بعضهم حياته، كالرحالة هيرمان بورخارت وتشارلز هوبير، كل ذلك يجعلنا نحترم تلك الجهود بصرف النظر عن الأهداف التي جاؤوا من أجلها[4].

ولعل أهم المميزات التي تقدمها كتابات النساء الرحالات أنهن كن قادرات على الوصول إلى أبعد مما يصل إليه الرجال، فالمرأة تستطيع أن تلتقي النساء

(1) طارق نافع الحمداني: «الرحالة البرتغاليون في الخليج العربي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر»، مجلة الوثيقة، العدد 15 (يوليو 1989)، ص 173.
(2) الصايغ: الساحل المتصالح، ص 321.
(3) عبد الله بن عبد الرحمن آل عبد الجبار: «دراسة تحليلية لكتاب مرتفعات جزيرة العرب لجون فيلبي»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 933.
(4) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 549.

العربيات وتدخل حيث الحريم وتصف لنا المطبخ، فآن بلنت مثلًا استأذنت من الأمير محمد في زيارة زوجاته، اللائي كن يتهيأن لاستقبالها، ويتفنن في زينتهن ويستغرقن وقتًا طويلًا لذلك[1].

كتابات الرحالة مصدر تاريخي

اجتذب الشرق الكثير من الرحالة الغربيين من سياح وتجار وجغرافيين وأدباء وشعراء ورسامين وجواسيس ومبعوثين سياسيين، هاموا بالشرق وعشقوا حياته الرومانسية المفعمة بشاعرية القرون الوسطى، وعبق التاريخ، وعذرية صحرائه المثيرة المملوءة بالأسرار. معظم هؤلاء ترك نصوصًا أدبية صارت رافدًا مهمًا للكتابة التاريخية، بما قدموه من وصف للمناطق التي زاروها، فالرحالة، «يقدم صورة اللحظة التاريخية التي عاشها باعتبارها لحظة معاصرة رآها بأم عينيه»[2]. وطبيعي أن كتب الرحلات ليست كتب تاريخ، ولكنها مصادر مهمة للمؤرخ؛ لأن الرحالة تستهويهم جوانب دون أخرى من المجتمعات، ومن ثم لا تكون رؤيتهم للناس والأشياء دقيقة وعميقة[3]. فالرحالة إذا ما طبق المبدأ العقلاني في مناهج البحث العلمي، ومشاهداته، وخطوات الجمع والمعالجة المنظمة، وترتيب الأولويات، تصبح المعلومات التي جمعها بطريقة مباشرة أولوية أولى، ونال التمحيص والتدقيق في المعلومات التي تم جمعها بطريقة غير مباشرة أولوية تالية[4]. وعمومًا يُعدُّ نص الرحلة وثيقة تاريخية مُهمة يستفيد منها المؤرخ ودارس التاريخ. فقد يتحدث الرحالة عن المعالم التاريخية التي زارها، ويدون الأحداث التي عايشها عن قرب أو سمع عنها، ويصور الجوانب العمرانية للبلدان التي يمر بها أو يُقيم بها مدة من الزمن، ويتعرض للعادات والتقاليد التي عاينها، ويتكلم

---

(1) حجر: رحلة ليدي آن بلنت، ص 35.

(2) حجر: الرحالة الغربيون، ص 7.

(3) عبد العزيز بن صالح الهلابي: «الرحلة الحجازية لمحمد لبيب البتنوني (دراسة مقارنة)»، في كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 81. قنديل: أدب الرحلة، ص 133.

(4) جمال محمود حجر: «الأرمن في رحلة نيبور»، مجلة أريك، العدد الثاني، (مايو 2010)، ص 15.

عن أمور تتعلق بالجانب السياسي والدبلوماسي، وغيرها من الجوانب التي تشكّل مادة خصبة لدارسي التاريخ[1].

توافد عدد كبير من الرحالة والمستشرقين من مختلف المشارب والاتجاهات ولأهداف مختلفة، قدم هؤلاء، كلٌ حسب الهدف الذي أتى من أجله، الكثير من المعلومات؛ التي حصلوا عليها من تجوالهم، عن شؤون وأوضاع المجتمعات العربية المجهولة لديهم، إما في كتب أصدروها، أو بتقارير خاصة رفعوها إلى ممولي رحلاتهم عمّا شاهدوه وسمعوه، وتتفاوت القيمة العلمية لما كتبه هؤلاء، وما قدموه من معلومات من رحالة إلى آخر، إلا أن ما قدموه سيبقى مادة أولية لا غنى عنها لأي باحث في التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي في غياب الوثائق والسجلات المحلية. فقد تفاوتت أهدافهم، وتنوعت شخصياتهم، واختلفت مصادر تمويلهم، وسجل هؤلاء الرحالة الكثير من التفاصيل المهمة، كما كانوا شهود عيان على الكثير من التفاصيل الدقيقة التي تُعبر عن الحياة اليومية لسكان المنطقة العربية، وتركيباتهم السياسية والاجتماعية والقبلية، وكما أسلفنا، فإن عدم الاهتمام بالتوثيق والتسجيل، جعل من كتابات الرحالة مصدرًا أساسيًا لمعرفة تاريخ تلك المراحل، بل قد تكون مصدرًا وحيدًا لهذه المعرفة.

كتابات الرحالة تصور لنا أماكن وأزمنة لم نكن لنحصل عليها دون مغامرات أولئك الرحالة، فالرحالة يؤرخون للحالة الحاضرة، يشاهدون ما لم يخطر ببال، ويقررون قيمة ما يكتبون، لما يفاجأون به من أوضاع لم يألفوها، وحالات لم يُدركوها فتأتي الكلمة عفوًا. وهؤلاء رواد أهليهم، وقد قيل «الرائد لا يكذب أهله»[2]. ولهذا قدموا معلومات مهمة، تشتمل على مشاهدات، وملاحظات، وانطباعات، سطروها إثر قيامهم بجولات متعددة، وليست هذه المشاهدات والملاحظات سوى جزء من التاريخ: السياسي، والحضاري،

(1) عبد الخالق المفضل أحمدون: «الرحلة الحجازية الصغرى لأبي عبد الله محمد بن عبد السلام بن ناصر الدرعي (ت 1239هـ/ 1823م) قيمتها العلمية والتاريخية»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000)، ص 205.
(2) عباس العزاوي: النخل في تاريخ العراق، (بغداد: مطبعة أسعد، 1962) ص 88.

والاقتصادي، والاجتماعي، كتبه مؤرخون معاصرون لتعريف القارئ الغربي بهذه البلاد وحضارتها[1]. فالرحالة يكتب ليصف طريق رحلته ومشاهداته خلالها، الأمر الذي يُكسب كتاباته أهمية خاصة لفرادتها في تسجيل الكثير من التفاصيل المتعلقة ببلدان الشرق، ولاحتوائها على مشاهدات وشهادات مهمة يتمّ الرجوع إليها باعتبارها مصدرًا بارزًا، موثقًا ما لم يكن أهل تلك البلدان مُولعين بتوثيقه. ومن هذا بالطبع الأزياء والأغاني التي يرددها العامة، أو وصف المواقع التاريخية[2].

وتعتبر كتابات الرحالة في أغلب مضامينها أحد المصادر الأساسية للتاريخ، فقد انفردت بتسجيل ما لم يسجله مصدر آخر، لأن الكاتب كان شاهد عيان في مواجهة الواقع الذي ساد. وهي تتناصر على إضاءة الجوانب، التي ما نزال نحسبها مظلمة، وهي وإن كان بعضها يستهجن تقاليدنا وعاداتنا وعقائدنا، ولا يلتمس لأصحابها تبريرًا في هذا العدوان، إلا أنه ما علينا إزاء ذلك إلا أن نحترم الحق، ونصحح الوهم، ونشجب الباطل، وينبغي أن نؤمن بأن ليس كل ما كتب وقيل في المدونات والرسائل والتقارير والسجلات والمؤلفات يُعتبر على إطلاقه صحيحًا. ولا ننكر أن بعض أصحاب هذه الآثار كانوا أحيانًا ضحايا أخطاء، وكانوا أحيانًا يتسرعون في أحكامهم، ولربما كانت أفكارهم المسبقة هي سبب تسرعهم وخطئهم[3]. إن دراسة تاريخ المنطقة العربية الحديث، وخاصة العراق، لا تكتمل من دون دراسة كتابات الرحالة، نظرًا لما تحتويه من معلومات مهمة، ومن تقييمات أجنبية[4].

وتجدر الإشارة إلى أن اختلاف جنسيات الرحالة قد أفاد في اختلاف نظرتهم وتعددها. فهناك الرحالة البريطاني والفرنسي والإسباني والألماني والروسي. ومن الطبيعي أن تختلف اهتمامات كل منهم وفقًا للبيئة التي نشأ فيها ومعطياتها السياسية

---

(1) بدول: الرحالة الغربيون، ص 5.

(2) حسن ناصر: سائح يطوف العراق بصحبة زوجته الميتة، جريدة الشرق الأوسط، العدد 9028، الأحد 18 جمادى الآخرة 1424هـ/ 17 أغسطس 2003م،ص كتب.

(3) بيل: العراق، ص 27، 28.

(4) ليدي بيل: رسائل جيرتروود بيل 1899ـ1914، رزق الله بطرس (ترجمة)، (بيروت: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008)، ص 7.

والاقتصادية، والأمر نفسه بالنسبة للجانب العقائدي، فمن الرحالة المسيحي، واليهودي، وتعددت واختلفت اهتمامات كل طرف، فالأول اهتم بإيراد الأماكن المسيحية المقدسة، أما الآخر فقد جعل اهتمامه منصبًا على أعداد اليهود وأعمالهم ونشاطهم الاقتصادي، ووضعهم الاجتماعي، وعلاقتهم بالقوى الإسلامية[1].

وبما أن ما كتبه الرحالة الغربيون يشمل كل جوانب الحياة العربية، فإن توفير هذه الكتابات لذو فائدة كبيرة، فالدارس للتاريخ الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو السكاني أو الروائي، يجد بالتأكيد معلومات أولية تُفيد في دراساته أو تحليلاته أو رواياته[2]. فكتابات الرحالة، وإن اختلفت من حيث أهدافها، والفترات التي دونت فيها، إلا أنها احتوت، بشكل أو بآخر، على مادة لا غنى للباحث التاريخي عنها، فأعطت تفصيلات مهمة، لم تضمها أية وثيقة تاريخية[3]. إذ إن الرحالة، غالبًا ما يكون غريبًا عن المنطقة التي يزورها، وبالتالي لا يهمل في تسجيل مشاهداته وملاحظاته عنها، فما يراه يكون جديدًا وغريبًا بالنسبة إليه. وتعد كتابات أولئك الرحالة مصدرًا على جانب كبير من الأهمية خاصة أنها تصف لنا المكان، والزمان، بعيون أجنبية وافدة، كما أنها تبعد عن الجانب الرسمي الذي نجده في كتب الحوليات[4].

وهناك أيضًا التقارير والمؤلفات التي كتبها الموظفون الرسميون لدى حكوماتهم، كالسفراء والقناصل والعسكريين، والمقيمين السياسيين، وممثلي الشركات التجارية، والأطباء، والمبشرين، والجواسيس، وضباط الاستخبارات العسكرية، والمستشارين الخاصين، ودارسي الآثار، والمهتمين بالتنقيبات الأثرية، والمبعوثين السياسيين، وعلماء الأنثربولوجيا والأثنولوجيا واللغات القديمة والنقوش والمسكوكات[5]. فلم يقتصر الزائرون على المؤرخين، وليس من شك في أن ما دوّنه الرحالة

(1) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 10.
(2) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 12.
(3) طارق نافع الحمداني: البحرين في كتابات الرحالة الأوروبيين 1507ـ1914، (بغداد: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2010) ص (13).
(4) الطوخي: شرقي شبه الجزيرة، ص 7، 21.
(5) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 29.

يُشكِّل حلقة مهمة من حلقات التاريخ بما سجله عن أحوال الناس وطبائعهم، وانطباعات عنهم[1].

وكتابات الرحالة، مهما كان فيها من ذاتية كاتبيها، تُعدُّ مصدرًا تاريخيًا يعكس ما رأته العين، وسمعته الأذن، ولمسته اليد، أو القدم، فالرحالة الذي تصلنا أدبياته هو الشاهد الوحيد الذي نجد عنده التاريخ حيًا، فشهادته مرآة الزمن في اللحظة التاريخية التي زار فيها المكان، والتقى فيها السكان. ولا يمكن أن يجد الباحث في الوثائق الرسمية ما يجده عند الرحالة من وصف للمشاعر والأحاسيس والانطباعات، وقراءة الوجوه، وهذه من الجوانب الإنسانية الغائبة في كثير من الكتابات التاريخية. ومتى ما أخضعت كتابات الرحالة للنقد العلمي صارت آمنة الاستخدام، لأن المؤرخ في هذه الحالة يُجنب ذاتية الرحالة، ويستقي من موضوعيته ما يُفيد. ولعل أروع ما يُقدمه الرحالة هو إمساكه باللحظة التاريخية وقت حدوثها لتبقى حية إلى أن تصل إلينا، فمع الرحالة نستحضر الماضي حيًا كما رآه بنفسه، وكما سجله بقلمه[2].

وتبقى كتابات الرحالة، مع ما فيها من محذورات، مصدرًا لا غنى عنه لدارس التاريخ وذلك لأن: هؤلاء الرحالة قدموا إلى المنطقة في أوقات لم يدون معظم تاريخها. كما أنهم جاؤوا من ثقافات مختلفة، ومعظمهم من العلماء، ولذا فإن كتاباتهم في معظمها تتسم بالنضج العلمي. واشتملت على موضوعات اجتماعية واقتصادية، غالبًا ما تُهمل في الكتابات المحلية في حالة توافرها. ورصد كل رحالة مشاهداته وانطباعاته عن المجتمع أثناء مروره وإقامته في المنطقة، كما أن هؤلاء الرحالة ينظرون إلى مجتمعاتنا من زاوية مختلفة، ولذا فهم يتمكنون من رصد ظواهر وملحوظات ربما ينظر إليها غيرهم من أهل البلاد على أنها أمور عادية لا تستحق الرصد[3].

(1) سلمان هادي آل طعمة: «كربلاء في مدونات الرحالة والأعلام»، مجلة ميزوبوتاميا، العدد 11 (نيسان 2007) ص 130، 131.
(2) حجر: الأرمن في رحلة نيبور،ص 13.
(3) المطوع: الرحالة الغربيون، ص 350.

النقد التاريخي لكتابات الرحالة

إن إشكالية الاستدلال على المصادر التي يُمكن اعتمادها وثائق تاريخية هي دائمًا محل جدل واسع، ويزداد هذا الجدل عندما تكون هذه المصادر انطباعات فردية وتحليلات شخصية آتية من أشخاص لهم توجهات معينة ومدارس فكرية ومعتقدات روحية مختلفة عن البقعة التي يكتبون عنها أو الأحداث التي يحللونها أو العادات والتقاليد التي يدرسونها. وكتابات الرحالة خاصة تصطبغ دائمًا «بالانطباعية» الخالية أحيانًا من التحليل الموضوعي، وأحيانًا أخرى تكون سطحية في تفحصها للأمور، فالمجتمعات البشرية تختلف في العادات والتقاليد والمعتقدات والثقافات، وهي أمور عرضة للتشويه من قبل الزائر القادم من ثقافة أخرى «مختلفة» والغربية منها خاصة. وبشكل أكثر تحديدًا كتابة التاريخ في ضوء ما جاء في كتابات الرحالة وتقارير المبعوثين الأجانب بوصفها مصدرًا من مصادر التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، من هنا كان السؤال الأول أو الإشكالية الأولى: إلى أي مدى يمكن اعتماد هذه الكتابات والتقارير السياسية على أنها وثائق تاريخية تؤخذ كمصادر توثيقية، ومراجع يُعتمد عليها في كتابة التاريخ؟

والإجابة عن هذا السؤال تؤكد الحاجة إلى دراسة نقدية لما قدمه الرحالة من معلومات سمعوا بها أو رأوها، تبعًا لأغراضهم ومراميهم، فالرحالة وهو يكتب، إنما يقدم الحقيقة التاريخية بأسلوب قد يخلط فيه مشاعره الخاصة، فيمتزج عنده الذاتي بالموضوعي، وهو ما يحتاج إلى دراسة تحليلية متأنية ناقدة، كما يؤكد ضرورة إخضاع كتاباته للنقد التاريخي لننظر إليها بعين فاحصة وفكر قادر على التحليل والتعامل مع وجهات نظر متعددة. كما لا ينفي أن ما قدموه لتاريخ المنطقة من وثائق مدونة تقدم لنا صورة حية لفترة مضت ولن تعود، وإن حملت كتاباتهم بين ثناياها وجهات نظرهم سواء الشخصية أو الرسمية، وسواء كانوا معبرين عن آرائهم أو آراء من أرسلوهم، فليس بالضرورة أن نتوقع منهم النزاهة والتجرد الكاملين ولا الإنصاف الذي نرجوه ونتوقعه. على أن إيراد أغلب الرحالة لبعض

المعلومات المضللة دون التثبت منها، أو ذكر مصدرها، خلق بلا شك جوًا من عدم الثقة في كتاباتهم[1].

وفي ما يلي الأسباب التي تجعل كتابات كثير من الرحالة غير دقيقة تمامًا:

جهل معظم الرحالة اللغة العربية: وكان هذا الجهل سببًا في أن آذانهم التي لم تألف الأجراس الأجنبية تقابلها مقابلة عائبة بأجراس لغتهم[2]. ومن هنا يجب النظر إلى كتابات الرحالة بحذر شديد وبمنهج النقد التاريخي، مع إجراء جميع أشكال المقارنة مع مصادر المعلومات الأخرى من وثائق ومخطوطات وغيرها[3].

النزعة الخيالية: فهم لا يتورعون أحيانًا أن يضفوا على رحلاتهم الكثير من الخيال، مما يثير دهشة القارئ وتعجّبه، ولم يتردد بعضهم في استخدام مخيلاتهم في اختراع أعاجيب وغرائب ليس لها وجود. كما أن بعضهم يلجؤون إلى تمجيد أنفسهم والمبالغة في ما قاموا به وقاسوه، وما مر بهم من أهوال، ربما لم تحدث. كما أن نغمة التعالي هي السائدة أغلب الأحيان، على كتاباتهم، ويصورون العرب دائمًا أنهم قوم شديدو التأخر والجهل حتى ولو كان الأمر يتعلق بشأن من شؤون حياة البدو التي برعوا فيها مثل: استعدادهم لمواجهة عدو وكيفية استخدام البندقية. وهذا رونكيير يصف كيف أن زملاءه في الرحلة فقدوا صوابهم واختلطت عليهم الأمور عند أول موقف صعب فلم يعودوا يعرفون ماذا يفعلون أو كيف يتصرفون: «اندفع واحد من الرجال ببندقيته، ولكن دون ذخيرة وركض آخر بذخيرته دون بندقية»[4]. وقد حفلت كتابات الرحالة بألوان من إساءة الفهم والتفسير لما رآوه أو سمعوه، إضافة إلى المبالغات والافتراءات، التي أسفرت عن تشكيل رؤية مشوهة للمنطقة العربية وأهلها وثقافتها في عيون الأوروبيين، حيث

(1) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 120ـ 123.

(2) فولني: ثلاثة أعوام، ص 64.

(3) حجر: الرحالة الغربيون، ص 44.

(4) باركلي رونكيير: عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل، منصور محمد الخريجي (ترجمة)، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1999)، ص 14، 15.

أصبح من الصعب التمييز بين العادي وغير المألوف[1]. فمن المستحيل العثور في كتابات داوتي على صفحة واحدة وأحيانًا فقرة خالية من هواجسه وشوارده[2]. فروايات الرحالة تحتوي بجانب المعلومات الحقيقية على الكثير من التقولات التي لا قيمة لها، أو حتى خيالية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الرحالة، قد واجهوا عالمًا عربيًا حقيقيًا، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يطرحوا من أذهانهم تلك الصورة الخيالية الزائفة، ومن ثم جاء تصويرهم للمنطقة مزيجًا من الواقع والخيال[3].

الطابع الفردي الذاتي: إن الفردية والذاتية لا تعنيان أن يكون الرحال شاذًا في تصرفاته، بحيث يبدو غريبًا دومًا. إنما عليه أن يتصرف كما يتصرف أهل البلاد التي يحل بها، وأن يختلط بهم، ويتعرف إليهم، حتى يتيح له ذلك فرصة الحكم الدقيق، ومن صور تأكيد هذه الذاتية الاعتداد بالتجارب والمواقف التي خاضها الرحال أثناء رحلته، واعتبارها شيئًا طريفًا جديرًا بالتسجيل والذيوع، وقد يكون الاعتداد بتجاربه وتسجيلها نوعًا من التعويض عن هذه المصاعب ومن ثم فإنه لا تثريب عليه[4]. والرحال وهو يكتب على هذا النحو، إنما يقدم لنا الحقيقة التاريخية بأسلوب قصصي، قد يخلط فيه بين مشاعره الخاصة وبين الحقيقة، فيمتزج عنده الذاتي بالموضوعي، وهذا ما يدفع الباحث للقراءة المتأنية الناقدة في أدبيات الرحالة[5] فالرحالة وهو يتحدث عن الدوافع التي دفعته إلى حزم أمتعته، والطرق التي سلكها في تنقلاته، ووسائل الانتقال التي استخدمها، والمشاعر التي لازمته عند كل موقف التقاه، فضلًا عن وصفه الأماكن التي مر أو نزل بها، والشخصيات التي التقاها، وانطباعاته عن تلك اللقاءات، والخبرات التي اكتسبها، يقدم صورًا متكاملة عن نفسه في المكان والزمان والمجتمع[6].

---

(1) فهيم: كتابات الرحالة الحديثة، ص 392.
(2) عطا الله: قافلة الحبر، ص 10.
(3) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 287.
(4) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 50.
(5) حجر: رحلة ليدي آن بلنت، ص 30.
(6) حجر: الرحالة الغربيون، ص 7.

إلا أن ما يؤخذ عليهم هو تمجيد أنفسهم وكبريائهم، ثم نظرة الاستعلاء التي ينظرون بها إلى الأشخاص الذين ساعدوهم وذللوا لهم الطرق والمخاطر، والذين ربما لم يترددوا في أن يفدوهم بأنفسهم لو تعرضوا لخطر، وهم في حمايتهم أو تحت حراستهم. إذ من المعروف أن كل الرحالة الذين عبروا الصحاري كان يرافقهم أدلاء من سكان المناطق الذين زاروها، هم الذين مكنوهم من تحقيق إنجازاتهم[1].

قصر مدة إقامة الرحالة: جُلّ الرحالة أمضى فترة زمنية قصيرة في المناطق التي زارها، وكوّن انطباعات سريعة من خلال سؤال البعض أو من خلال المعاينة المتعجلة، ولا تتميز معلوماتهم دائمًا بالرسوخ، ولذا يميلون إلى إضافة ملاحظاتهم من خلال إدراج الأقوال المتواترة والمنقولة دون التحري عن دقتها[2]. على حين وجد منهم من مكث أعوامًا طويلة فكوّن خبرة ومعرفة لهما شأنهما بالمكان والإنسان، ومن ثمّ جاءت كتاباته لها أهميتها الخاصة من بين ما وصل إلينا من مؤلفات الرحالة، ويجب أن تؤخذ كتابات النوع الأول بالاحتياط والحذر، خاصة إذا لم تتفق مع التوجه العام لسياق الأحداث التاريخية ذاتها، وروح العصر نفسه. وقد اعترف ويلفريد ثيسجر بأنه لم تتسن له معرفة عادات عشائر المعدان «إلا بالعيش بينهم». فكان «الشخص الأجنبي الأول الذي عاش بين المعدان فردًا منهم... لمعرفة الحياة التقليدية لدى الآخرين»[3].

ولعامل الوقت، أهمية كبرى تنعكس على نتاج الرحالة من حيث ضخامة المعلومات الواردة فيه ودقتها، ومن هنا وجد من يتوخى الصدق، ويعتمد على الدقة في الوصف، ووجد من يكتفي بنظرات سطحية ولمحات عابرة. فمنهم من امتدح، ومنهم من ذم، ومنهم من عرف كيف ينظم أفكاره، ويتعمق في نظرته، ويصدق في كلامه، ومنهم من اقتصر على عرض أفكار مبعثرة عابرة، وعلى إبراز معلومات خاطئة، وأخيرًا فإن بعضهم يتكلم بلسان العقل والمنطق، فيما ينطق

---

(1) رونكيير: عبر الجزيرة العربية، ص 16.
(2) سلوت ب. ج.: «مرحلة التنافس الأوروبي بين عامي 1600 و1800 ونظرة المبعوثين الأوروبيين إلى القوى العربية»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 181.
(3) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 36، 80.

بعضهم الآخر بلغة القلب والعاطفة، وطبيعي أن يتأثر هؤلاء الرحالة، اللاحق منهم بالسابق، فينقل عنه المعاني والصور، وأحيانًا العبارات والألفاظ. ومن الرحالة من أقروا بعجزهم عن محاكاة المشاهير، أو تقليدهم[1]. ونتيجة لمشاهدات الرحالة السريعة فإنه يقع في أخطاء، وملاحظات قد يبديها أشخاص لا يعكسون وجه الحقيقة، فلا عجب أن يقع الرحالة في مبالغات وأخطاء ينبغي التنبه إليها، وعدم اعتبارها حقائق تاريخية موثوقة[2].

ونرى فريزر يعترف بأن قصر مدة إقامة الرحالة يجعلها غير كافية ليكون بإمكانه استيعاب المعلومات فـ«عند الوصول إلى مكان غريب لا بد أن تنقضي بنوع من الدوامة المحمومة الحالمة، التي لا يمكن أن تكون مؤاتية للحصول على المعلومات الصحيحة أو تكوين فكرة عمّا يحيط بالمرء. ففيها يتم تبادل الاستفسارات والأجوبة ويتطرق المرء إلى الحديث عن أشياء شتى»[3]. ويقول أرنست وايز: «أما السؤال الثاني الذي كثيرًا ما يطرحه القراء هو: لماذا أقضي وقتًا أكثر أثناء رحلاتي لبلدة ما بدلًا من العبور السريع للكثير من البلدان خلال أشهر أو حتى أسابيع قليلة؟ وهذا يصعب تفسيره لأنني أعترف بأن قضائي مدة وجيزة في بلد ما سوف لن أتمكن من الوصول إلى فهم السكان الأصليين لتلك البلاد بقدر ما سيمكنني ذلك في حالة بقائي معهم مدة أطول، حيث سيمكنني ذلك من دراستهم دراسة حقيقية ومتعمقة»[4].

النظرة المسبقة: فقد جاء الكثير من الرحالة يحملون في مكنوناتهم نظرتهم المسبقة للعرب على أنهم متوحشون، فيذكر أدولفو ريفادينيرا أن «أولئك الذين لا يعرفون جيدًا طبيعة هؤلاء البدو، يُقدّمون لهم عادة مسوغًا للشكوى، ويستفيضون في معظم الأحيان في تذكر أحكام مسبقة من الرحالة غير المؤهلين جيدًا، فالاعتقاد الغالب في أوروبا عن البدو أنهم متوحشون، وأنهم مستعدون دائمًا للسطو والقتل، ربما لأنهم لم يعرفوا التلغراف والسفينة البخارية، دون الأخذ

(1) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 38ـ 40.
(2) قاشا: الموصل، ص 86.
(3) فريزر: رحلة فريزر، ص 75.
(4) وايز: عشرة آلاف ميل، ص 10.

في الاعتبار أن الحكم على الناس في أي مكان يجب أن يستند إلى المفهوم المزدوج للمعرفة والمشاعر، التي تكون أكثر عرضة للحرج، حين تكون أقل ذبولًا في ميدان الأهواء والانفعالات المتعارضة، والأوروبيون الذين يسخرون من العرب عند تعاملهم معهم وينتقدونهم يمكن مقارنتهم بأولئك الأشخاص المتعبين من العيش، ويريدون ممن هم ليسوا كذلك أن ينظروا إلى العالم بمنظارهم نفسه»[1]. إن الرحالة والمستشرقين عمومًا يفدون إلى البلاد التي يريدون اكتشافها أو دراسة أهلها وثقافتهم وحضارتهم ومعتقداتهم، ويكون أغلبهم قد تشبعوا بآراء وأفكار اعتقدوا أنها حقائق أخذوها عن الأشخاص أو الكتب من دون أن يُكلفوا أنفسهم عناء البحث المتجرد[2].

ولعبت النظرة الأوروبية الاستعمارية التي تنظر بغطرسة وتعالٍ وطمع في خيرات الشرق الغامض، دورًا في تشكيل تلك الصورة في مخيلة الغربي، فالشرق يمثل الآخر البعيد والمجهول، فظهر في أغلب الكتابات مشوهًا، وظهر الشرقي إما بدويًا لا يعرف معنى للحضارة، وإما جاهلًا متخلفًا يتصرف بوحشية، وتكررت هذه الصورة في جميع الكتابات الغربية اللهم إلا النذر اليسير الذي كتب بشيء من التجرد[3]. وعلى الرغم من اختلاف ملاحظات الرحالة عن العرب، إلا أنهم تبنوا موقفًا موحدًا في تعاملهم مع المجتمع العربي، إذ اعتبروه مجتمعًا عفّى عليه الزمن، يتمسك بتقاليد وأساليب بالية، بل ذهب البعض إلى تصويره بمفردات أرجعته إلى العصور الوسطى[4].

الحس السياسي لدى الرحالة: معظم الرحالة سياسيون بالدرجة الأولى، ولهذا جاءت كتاباتهم مفعمة، إلى حد كبير، بالقضايا السياسية وتراوحت المعلومات والأفكار السياسية، التي اندرجت فيها بين التقارير الشبيهة بتقارير المخابرات عن

(1) ريفادينيرا: من سيلان إلى دمشق، ص 144، 145.
(2) رونكيير: عبر الجزيرة العربية، ص 17، 18.
(3) عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996)، ص 7، 8.
(4) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 290.

كبار الشخصيات المحلية والمستوى الرفيع المتعلق بالقضايا السياسية ذات الأهمية الاستراتيجية[1]. فكتابات الرحالة في المقام الأول «مشورة لصانع السياسة» وبالتالي فإن مسألة «الحس المنهجي» وما ينبغي أن يمتاز به من تدقيق وتقصٍ وأمانة علمية تكفلت بها السلطة الاستعمارية. فالرحالة يصلون إلى الشرق محملين بالأفكار المسبقة، فهم يعرفون مسبقًا ما سيرون، ويعرفون منذ البدء ما سيكون رأيهم فيه، فالأحكام شبه جاهزة قبل المشاهدة والمعاينة. وتحت هذه المقصلة أو ما عرف بحب «الاستطلاع الفكري» سرد الكثير من الرحالة تجنياتهم، ورسموا صورهم بكثير من اللمسات الجارحة، وإن شُربت أحيانًا بألوان باهتة من الحيادية المزعومة[2].

اختلاف مصادر الرحالة: اعتمد الرحالة في جمع المادة على السماع والملاحظة المباشرة والمشاهدة والمشاركة والمعايشة، فيذكر بوركهارت مثلا أنه لا يستطيع أن يصف حفل زواج في مكة المكرمة لأنه لم يشاهد واحدًا منها، وحرص الرحالة في كثير من الأحايين على ذكر أسماء من زودوهم بالمادة. كما حرصوا على تمحيص المادة بالمقارنة، وجمعها من مصادر مختلفة، وفي هذا يميز بالجريف مثلًا بين ثلاثة مستويات بالنسبة لصحة أو خطأ ما يذكره من معلومات: أولها ما شاهده بنفسه، وتأكد منه عمليًا، وثانيها ما استنتجه، وثالثها ما سمعه من الناس، وهو يقول بصحة الأول، ويترك الثاني لتمحيص القارئ وموافقته أو عدمها، أما الثالث فللقارئ أن يقوّمه، وبالتالي يقبله أو يرفضه[3].

أحكام الرحالة سلبًا وإيجابًا: يصدر الرحالة أحيانًا أحكامًا تقييمية سلبًا أو إيجابًا على ما شاهدوه أو سمعوه، مستمدة من قيم مجتمعهم الذي يختلف عن المجتمع العربي الإسلامي، ويصفون بالتفصيل لقرائهم أشياء بديهية للقارئ العربي، أو يشبهونها بما هو مألوف لديهم[4]. إلا أن بعضها اختلط بالوهم والغموض والأباطيل، والالتباس والتحريف، والخرافات، وكان أغلبها معقودًا

(1) مهدي: تحليل للمصالح النفطية، ص 341.
(2) السنجري: البدو بعيون غربية،ص 157، 162، 166.
(3) نصر: التراث الشعبي، ص 17.
(4) نصر: التراث الشعبي، ص 20.

على الاستطلاع العابر[1]. فتراوحت بين الإيجاب والسلب، فمنهم من امتدح، ومنهم من ذم، وهذا أمر طبيعي، نظرًا لاختلاف مشاعرهم وتنوع شخصياتهم، فضلًا عن تعدد اتجاهاتهم. فهناك فريق تغنى بجمال طبيعة الشرق، وقداسة أرضه، وأعجب ببعض عادات شعبه، وطرافة أزيائه، واستمرأ أنواع أطعمته، وتلذذ بطعم فاكهته، وأشاد بمهارة مزارعيه، وحذق صناعته، وروعة مشترياته، وأثنى على جمال أبنيته، واستتباب أمنه، مشيدًا بحدة ذكاء شعبه، وبراعة بعض شعرائه، مبديًا إعجابه بأمور متعددة أخرى، كان لها في نفسه أكبر الأثر. وثمّة فريق آخر، على العكس، لم يكن لجمال هذه البلاد أي تأثير إيجابي فيه، فإذا به لا يكتفي بعدم إبداء اكتراثه لروائع طبيعتها، بل نراه ينكرها، ولم ترق له كذلك بعض عاداتها، فيما بدت له أزياء شعبها بعيدة كل البعد عن الذوق والأناقة، وأطعمة سكانها مُضرة وغير مُثيرة للشهية، فضلًا عن استقباحه استشراء الظلم وفداحة الضرائب، وشيوع الرشوة، وفقدان الأمن، وسيطرة الجهل، وغيرها من المظاهر، التي كانت تطالعه أثناء تنقله في البلاد واختلاطه بسكانها. ومن تلك العادات ما كان متبعًا في مناسبات الفرح، أو الحزن، أو معتمدًا في ظروف الحياة الخاصة والعامة، أو متصلًا بالناحية الدينية. هذه التقاليد بنظره وليدة عهود طويلة من الجهل والتخلف. ومن ناحية أخرى، ناقض بعض الرحالة نفسه في آرائه، ومنهم من أتت مشاهداته مخالفة لمشاهدات غيره[2].

بعض الرحالة غير منصفين: فليس كل الرحالة معصومين في كتاباتهم من الخطأ[3]، ومن ثم نجدهم في بعض الأحيان يدعمون رواياتهم بالأسانيد والبراهين الدالة على صدقها، وأحيانًا أخرى يأخذون ما سمعوه على أنه حقيقة واجبة التصديق، كما أن كتابات الرحالة غير محايدة، فقد احتوت على إشارات متحاملة على المسلمين، ومن ثم يتطلب الأمر الحيطة والحذر في معالجة رواياتها، وعدم

(1) بيل: رسائل، ص 8.
(2) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 411ـ414، 427.
(3) نصر: التراث الشعبي، ص 23.

الأخذ بها كحقيقة تاريخية واقعة مسلم بها[1]، على الرغم مما تقدمه من حقائق[2]، إلا أن بعضهم تنقصه الدقة والأمانة العلمية، إضافة إلى دوافعهم الدينية حينما يكتبون عن المسلمين، ولذا فقد تشوب كتاباتهم شوائب من الخطأ[3]. فقد ورد في ثنايا كتاباتهم خرافات وأساطير، وانتقادات قاسية، لم يكن لها مبرر سوى جهلهم بأحوال البلاد، وتعصبهم لعقيدتهم الدينية ولقومهم الأوروبيين، ليس إلا[4].

الطابع النقدي للرحالة: من أهم ما يجب أن يتحلى به الرحالة هو امتلاك روح الناقد البصير المحايد، وإذا لم تكن هذه الروح كامنة في نفسه قبل تحركه، فإن الرحلة كفيلة ببثها. فما يميز الرحالة أنه يستطيع نقد ما يرى، فهو لا يكتفي بالمشاهدة والوصف، ولكنه يتعداهما إلى التفسير والنقد، وقد أدرك الرحالة هذا الطابع المزدوج، لذا جاءت كتاباتهم، غالبًا، سجلًا وافيًا وعميقًا عن انطباعاتهم عن حياة الشعوب التي زاروها، ومظاهر سلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم ونظمهم الاجتماعية والسياسية، وتقويمًا لإنجازاتهم في مختلف الميادين، ولم تكن مجرد سرد وصفي لتفاصيل الرحلة والأحداث العابرة التي مرت بهم. لكن الرحالة أحيانًا لا ينقد من أجل النقد، فيُسرف في وصف محاسن بلد أو ذمه بناء على حوادث فردية عارضة عاشها. كما قد يتخذ النقد طابعًا فكاهيًا ساخرًا أبلغ في الوصول إلى الأثر المرجو، وقد يبلغ هذا الطابع الفكاهي ذروته فيسم رحلات بعينها، أو يصبغ أجزاء منها[5].

شخصيات الرحالة مبهمة: ومن العقبات التي تعترض طريق البحث في موضوع الرحالة الأوروبيين، أننا لا نعرف إلا أقل القليل عن الجوانب الشخصية لكل رحالة، وليست لدينا تراجم مفصلة عن كل منهم على نحو يعيننا في فهم رحلته ودراستها بصورة أكثر تفصيلًا، ومع ذلك فمن الممكن معرفة بعض الإشارات عنهم من خلال المعلومات المتناثرة التي تحتويها رحلاتهم نفسها، وذلك

(1) عوض: الرحالة الأوروبيون، ص 9ـ11.
(2) جبر: الرحالة الفرنسيون، ص 320.
(3) الشيباني: أهداف الرحالة، ص 515، 516.
(4) راوولف: رحلة المشرق، ص 6.
(5) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 55، 57، 58.

على الرغم من إدراكنا الكامل لحقيقة أن الرحالة عندما يكتب رحلته يتحدث عن الآخرين، والمحيط الذي تعامل معه أكثر من حديثه الشخصي عن نفسه[1].

أدب الرحلة وعاء لكل مضمون: فالرحالة، لا يفرق بين مضمون مهم وآخر تافه، فكل مضمون قابل للتدوين طالما قبله ذوق الرحال واقتنع به[2]، وعليه يجب الحذر من كتابات الرحالة لأنهم قبلوا الأقاصيص التي سمعوها، والأساطير التي حكيت لهم دون أن يجادلوا بشأنها أو يناقشوها. وهذا يُحتم علينا أن نقرأ كتاباتهم حذرين جدًا[3]. وصدق بعض الرحالة واقتنع بما سمع من أساطير وروايات ودونها ونقلها على أنها حقيقة مسلّم بها لا جدال فيها، ولا تحتاج لنقد، وهذا ما يجعل من الباحث في التاريخ أن يكون حذراً في تعامله مع ما ينقله بعض الرحالة من روايات ألبسوها ثوب الحقيقة في غير استحقاق.

كتابات الرحالة بطاقات بريدية: إن أكثرية ما احتوته كتب الرحالة، ليست إلا مجرد بطاقات بريدية، فالرحالة قد يمكث أسابيع قليلة ويكتب متفاخرًا بما يعرفه عن المنطقة، وجغرافيتها، وأمجادها الغابرة، فتخرج كتاباته سطحية، بحثًا عن شهرة فقاعية بين قراء مرضى بالافتتان والغرائبية. وما أكثر الذين كتبوا من خلال أهوائهم وملذاتهم أو نزواتهم أو حاولوا نسيان شقائهم فيها[4]. ونرى لويس دي مورس مثلًا يعترف بأن ما يدونه ليس إلا ملحوظات، فيقول «مذكراتي التي أسوقها هنا بما فيها من ملحوظات وهوامش... في صورة قصة سهله وحوار عادي، وعليه يصبح من الضروري أن يعمد قرائي الأعزاء بما لديهم من ذكاء إلى أن يستبدلوا بأسلوبي أسلوبهم المناسب الذي يعوض ما ينقصني من عبارات من أجل تحسين الأسلوب، وبهذا تتكون لديهم فكرة واضحة عن المفاهيم التي أود أن أبرزها»[5].

(1) عوض: الرحالة الأوروبيون في مملكة، ص 10، 11.
(2) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 48.
(3) زيادة: الرحالون المسلمون والأوربيون، ص 57.
(4) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 123، 124.
(5) دي مورس: البحث عن الحصان، ص 141.

اعتماد الرحالة على السابقين: فمنهم من اطلع بصورة وافية على كتابات من سبقوه، وبعضهم يبدو كأنه يتلو عن ظهر قلب كتابًا للتاريخ. والبعض الآخر لم يكن يعرف القيمة الحقيقية لهذا النوع الأدبي، لذلك مزجوا بين أدب الرحلة والمغامرة الشخصية، فالكثير من الرحالة كانوا متأثرين بالكتابة الصحفية التي لاقت رواجًا في القرن العشرين[1]. ونقل بعضهم عن السابقين، ولعل هذا السبب الذي جعل بعض الباحثين يتشكك في قيام بعض الرحالة برحلاته على أرض الواقع، وذهبوا إلى أن بعضهم نسجها من وحي خياله بالاعتماد على كتابات السابقين.

النظرة العدائية للإسلام والعرب: فقد صنف الرحالة الغربيون العرب في مرتبة أدنى من الناحية العرقية والثقافية، بل لقد ذهب بيرتون إلى حد الاستدلال ببعض ملامحهم الجسدية ليبرهن على بدائيتهم، مستغلًا ما لديه من معرفة في علم الأنثربولوجي ليؤكد وجهة النظر تلك[2]، وكان بلجريف الوحيد الذي اعتبرهم أسمى من الأجناس الشرقية الأخرى، إلا أنه لم يستطع تقبل فكرة مساواتهم بالشعب الإنجليزي[3]، أما داوتي فقد اعتبرهم مجرد مجموعة من الجهلة الوثنيين، لا يعلمون شيئًا عن الحضارة والثقافة[4]. فالهمجية المفترضة في العرب فكرة مكررة في مؤلفات هؤلاء الرحالة، ويبدو الأمر أفضل مع لورانس وفيلبي، ولكن تبقى حقيقة أنهم أشاروا إلى العرب باللهجة المتعالية نفسها، ولم يحاولوا مطلقًا مقارنة أنفسهم بهم، ففي مؤلفاتهم يظهر العرب كعنصر لا يمكنه التطور والازدهار إلا تحت الرعاية الحنونة للبريطانيين، ويلاحظ المرء شغفًا خاصًا عند هؤلاء الرحالة لإبراز أدق الصفات الغريبة، التي يكتشفونها عند بعض العرب والإشادة بها[5].

---

(1) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 129.

(2) رتشارد بيرتون: رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز، عبد الرحمن عبد الله الشيخ (ترجمة)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994).

(3) وليم جيفورد بالجريف: وسط الجزيرة العربية وشرقها، 2ج، صبري محمد حسن (ترجمة)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001).

(4) تشارلز داوتي: ترحال في صحراء الجزيرة العربية، 2ج، صبري محمد حسن (ترجمة)، جمال زكريا قاسم (مراجعة وتقديم)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

(5) أنتوني ناتنغ لويل ثوماس: لورنس لغز الجزيرة العربية، (بيروت: مكتبة المعارف للطباعة والنشر، 1999)؛ هاري سينت فيلبي: قلب الجزيرة العربية، 2ج، (القاهرة: مكتبة المركز القومي للترجمة، 2009).

ونتيجة لفخر الرحالة الغربيين بديانتهم، لم يستطيعوا التعامل إلا بشكلٍ عدائي ضد المعتقدات الدينية للعرب، التي اعتبروها أدنى مكانة من عقيدتهم، فقد وصموا الإسلام بأنه دين زائف قائم على معتقدات خرافية، مما يجعله ملائمًا لتخلف العرب، وكانوا يجزمون أن هذا الدين إذا خضع للدراسة العلمية فسوف يفقد مصداقيته تمامًا، وقد وجه كل منهم على حد سواء انتقاده لأسلوب العبادة الإسلامية، وخاصة شعائر الحج، حيث أثارت شفقتهم مشقات الحجيج في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة خلال موسم الحج، وأقنعوا أنفسهم بأنه من الإحسان أن تبذل الجهود لتخليص هؤلاء التعساء من تلك العقيدة، ووسط هذه التعليقات العدائية الصريحة ضد الإسلام، عبرّ هؤلاء الرحالة، من حين لآخر، عن تعاطفهم مع العرب البسطاء، الذين يعانون محنة صيام شهر رمضان في شهور الصيف الحارة، واعتبروا أنه من الواجب عليهم تحرير العرب من الطغيان المزعوم لعقيدة تعجّ بالخرافات[1].

وقد اصطبغت آراء بعض الرحالة الغربيين عن القرآن الكريم بالصبغة نفسها فلم يعتبره أحد منهم كتابًا منزلًا من عند الله أو حتى كتابًا مؤلفًا بشكل جيد، لقد اعتبره بيرتون مؤلفًا محيرًا يعجّ بالأخطاء، حتى إنه شكك في أن الصورة التي عليها القرآن الآن ليست كتلك التي كانت أيام النبي، صلى الله عليه وسلم، كما أنه انتقد القوة الخارقة المزعومة التي كان علماء الدين المسلمون ـ على حد قوله ـ يصفون بها النبي، صلى الله عليه وسلم. أما داوتي فلم يكن يشعر إلا بصداع عند سماع هذا المزيج من آيات القرآن، بينما تجاهله فيلبي معتبرًا إياه كتابًا عاديًا ليس به ما يميزه عن سائر الكتب، وكان يرى أن التبجيل الذي يوليه العرب للقرآن ليس له ما يبرره[2].

(1) (3) علي عفيفي علي غازي: «شهر رمضان في كتابات الرحالة»، مجلة تراث، العدد 177، (يوليو 2014)، ص 57ـ51؛ علي عفيفي علي غازي: «ألعاب الأطفال الشعبية الرمضانية»، مجلة تراث، العدد 200، (يونيو 2016)، ص 42ـ45؛ علي عفيفي علي غازي: «عادات وتقاليد شهر رمضان في بعض الدول العربية»، مجلة تراث، العدد 189، (يوليو 2015)، ص 32ـ35؛ علي عفيفي علي غازي: «ملامح رمضان في كتابات الرحالة»، مجلة تراث، العدد 212، (يونيو 2017)، ص 43ـ38.

(2) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 290ـ293.

وأخيرًا، على الرغم من إدراكنا أهمية مؤلفات الرحالة كمصدر تاريخي، فإن المحاذير السابقة تجعل الباحث يُدرك أن لها إيجابياتها، وعليها سلبيات معينة، ولذلك يتطلب الأمر التعامل معها من خلال الزاويتين معًا. وبالتالي يصعب قبول كل ما فيها دون تمحيص أو تدقيق، أو مطالعتها بعقلانية وموضوعية، فليس كل ما تركه الرحالة صدقًا وعدلًا، ومن ثم يقتضي الأمر دراسة الرحالة، وتصنيفهم وفقًا لأهدافهم وغاياتهم والبلدان التي جاؤوا منها، وتحديد زمن الرحلة، والظروف السياسية التي أحاطت بها حتى تكتمل الرؤية عند اخضاع كتاباتهم للنقد التاريخي[1].

ورغم ذلك فإنه لا يمكن تصور كتاب في أدب الرحلة لا يقدم معرفة، أو لا يضيف جديدًا، وحقًا قال أحد الرحالة: «إذا لم تضف الرحلات إلى قائمة المعرفة البشرية، فإنها تصبح عادة ضارة»[2]. والرحلة وثيقة يمكن الركون إليها، لأنها محددة الزمان والمكان، واقعية وذات أهداف ونتائج، معروفة المؤلف. إنها يمكن أن تعد شهادة على العصر، الذي عاشه، شاملة جوانبه ومحتوياته كافة. والرحلة وثيقة حية، ونتاج معاينة ومعاناة، وفوق ذلك يمكن اعتبارها نتاج أذواق منقحة، ولذا فإن الاعتماد عليها مبرر. من ثم يعتبر «أدب الرحلات» إلى جانب قيمته الأدبية، مصدرًا مهمًا للدراسات التاريخية. إن إدراك الرحالة للطابع الوثائقي لرحلاتهم، جعلهم يزودون كتبهم بما يؤكد هذا الجانب، كالخرائط والإحصاءات والإحداثيات الجغرافية، والحوادث، والتفصيلات الصغيرة، ولا يكاد كتاب في أدب الرحلات يخلو من صور فوتوغرافية للرحالة في أماكن ومواقف مختلفة[3]. وعلى هذا فإن كتابات الرحالة تتضمن حقائق تاريخية، حين نغض الطرف عن بعض الهنات، فهناك لحظات في ثنايا سردهم يتحدثون فيها باستحسان عن العادات العربية، فالشخص الذي يلمز العرب في إحدى صفحات كتابه، قد يبدي إعجابه بفضائلهم في صفحات أخرى من الكتاب نفسه، ولا ينبغي للباحث أن يتجاهل أيًا من الموقفين[4].

(1) الفارس: الرحالة الغربيون، ص 561.
(2) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 49.
(3) الموافي: الرحلة في الأدب العربي، ص 49، 50.
(4) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 13.

أهم الرحالة الذين زاروا الجزيرة العربية والعراق

القرن السادس عشر: البرتغالي دوارتي باربوسا Duarte Barbos (1500)، والإيطالي لودفكو فارتيما Lodovico Varthema (1502)، والبرتغالي أنطونيو تنريرو Antonio Tenreiro (1520)، والفارسي سيدي علي التركي (1553)، والإيطالي فيدريجي Viaggio di M. Cesare dei Dedrici (1563)، والألماني ليونهارت راوولف Leonhart Rauwolf (1573)، والإيطالي جاسبارو بالبي Gasparo Balbi (1579)، والإيطالي بيترو ديلا فالي Pietro Della Valle (1586).

القرن السابع عشر: البرتغالي بدرو تكسيرا Pedro Teixeira (1604)، والبرتغالي أنطونيو دي جوفي Antonio de Gouvea (1612)، والفرنسي ملكيسدك تيفينو Thevenot (1620)، والفرنسي فيليب الكرملي R. B. Philip Carmelite (1629)، والفرنسي جان بايتيست تافرنييه Jean Baptist Tavernier (1632)، والفرنسي أنطوان غالان Gal-land (1646)، والإيطالي جوزيه سبستياني G. Sebestiani (1656)، والراهب الإيطالي فنشنسو Viencnzo (1656)، والبريطاني جوزيف بتس Joseph Pitts (1678).

القرن الثامن عشر: الاسكتلندي أ. هاملتون A. Hamilton (1721)، والفرنسي م. أوتر M. Otter (1736)، وطه الكردي الباليستاني (1743)، والإيطالي دومينيكو لانزا D. Lanza (1754)، والدانماركي كارستن نيبور Carsten Nibuhr (1760)، والبريطاني كامبل Campbell (1781)، والإيطالي دومينيكو سستيني D. Sestini (1781)، والفرنسي جوزيف بو شامب Joseph De Beauchamp (1783)، والإنجليزي جون تايلور John Taylor (1789)، والفرنسي ج. أ. أوليفيه G. A. Olivier (1791)، والإنجليزي وليم فنسنت W. Vincent (1792)، والإنجليزي ج. جاكسون J. Jacxon (1797).

القرن التاسع عشر: الفرنسي جان جوزيف مارسيل J. J. Marcel (1801)، والإسباني دومنجو باديا لبليخ Domingo Badia y Lebieh (1807)، والفرنسي دوبريه DupreAdrien (1807)، والبريطاني كلوديوس جيمس ريج C. J. Rich (1808)، والفرنسي جان باتيست لوي جاك بارون روسو Jean Batiste Louis Jacques Baron Rousseau (1808)، والألماني أورليخ جاسبار سيتزن Ulrich Jaspar Seetzen (1808)،

والإنجليـزي جـون مكدونالـد كينـير J. M. Kinneir (1810)، والفرنـسي الفونـس دي لامارتـين Lamartine (1810)، والبريطـاني جـون لويـس بوركهـاردت John Lewis Burck- hardt (1812)، والإنجليزيـة أيسـتر سـتانهوب Hester Stanhope (1813)، والإنجليـزي جيمـس س. بكنغهـام، J. S. Buckingham (1816)، البريطـاني وليـم هـود W. Heu- de (1817)، والبريطـاني جـورج فورسـتر سـادلير George Forster Sadleir (1819)، والبريطـاني جـورج كيبـل G. Keppel (1824)، والفرنـسي كييـوم لجـان Guillaum Lejean (1828)، والبريطـاني جيمـس ريمونـد ولسـتد James R. Wallstead (1830)، والإنجليـزي أنتـوني نوريـس جروفـز A. N. Groves (1831) والبريطـاني جيمـس بيـلي فريـزر J. B. Fraser (1831)، والفرنـسي بيـير دفـال P. Duval (1832)، والبريطـاني جيمـس روس J. Ross (1834)، والإنجليـزي ر. أ. شـيزني R. A. Chesney (1835)، والفرنـسي ف. فونتانييـه V. Fontanier (1835)، والإنجليـزي هنـري رولنسـون H. C. Rowlin- son (1836)، والإنجليـزي دبليـو ف. أنـزورث W. V. Ainsworth (1837)، والبريطـاني ر. مينجـان R. Mimgan (1839)، والإنجليـزي أوسـتن هنـري لايـارد A. H. Layard (1839)، والفرنـسي ليـون روش Leon Roches (1841)، والفرنـسي بـول إميـل بوتـا Paul Emile Botta (1843)، والفنلنـدي جـورج أوغسـطس فالـين George Augustus Wallin (1845)، والأمريكـي وليـام بـيري فـوك Wm. Perry Fogg (1847)، والبريطـاني جيمـس فيلكـس جونـز J. F. Jones (1848)، والإنجليـزي و. ك. لوفتـس W. K. Loftus (1849)، والبريطـاني ريتشـارد بيرتـون Sir Richard Burton (1852)، والألمـاني هـ بيترمـان H. Peter- mann (1854)، والإنجليـزي وليـم جيفـورد بلجريـف William Gifford Palgrave (1862)، والألمـاني جـول أوبـرت Jules Oppert (1863)، والإسـباني أدولفـو ريفادينـيرا (1863)، والإنجليـزي جـون آشر J. Aussher (1864)، والإيطـالي كارلـو جورمـاني Carlo Guar- man (1864)، والبريطـاني لويـس بيـلي Colonel Lewis Pelly (1865)، والهولنـدي تنكـو أنيهولـت Tinco Anijeholt (1865)، والفرنـسي جوزيـف هالفـي Joseph Halevy (1869)، والبريطـاني صموئيـل مايلـز Miles (1872)، والفرنـسي نيقـولا سـيوفي N. Siouf- fi (1873)، والإنجليـزي تشـارلز داوتي Charles Doughty (1876)، والليـدي آن بلنـت

Lady Anne Blunt (1878)، وتشـارلز هوبـير Charles Huber (1878)، والفرنسـية مـدام ديولافـوا Mme Dieulafoy (1881)، والألمـاني إدوارد نولـدي Eduard Nolde (1883)، والألمـاني يوليـوس اويتنـغ Julius Euting (1883)، والهولنـدي سـنوك سي. هروغرونيـه Snouck Christiaan Hurgronje (1884)، والفرنـسي هنـري بنديـه (1885)، والبريطانيـة مابـل بنـت Mabel Bent (1890)، والإنجليـزي سـوانس كوبـر H. S. Cowper (1892)، والـروسي البـارون إدوارد نولـده Baron Eduard Nolde (1892)، والألمـاني هيرمـات بورخـارت (1893)، والألمـاني البـارون ماكـس فـون أوبنهايـم Baron Max Von Oppen-heim (1893)، والفرنـسي جيـل جرفيـه كورتلمـون Jules Gervais Courtellemont (1894)، والاسـكتلندي دبليـو أ. ويكـرام W. A. Wigram (1897)، والبريطـاني عبـد الله ويلمسـن Abdullah Williamson (1897).

القـرن العـشرون: المجـري ميهـاي فضـل الله الحـداد (1901)، والبريطـاني آرتشـبالد فـوردر Archibakd Forder (1901)، والأمريكـي جـون فـان أيـس John Van Ess (1902)، والإنجليـزي الميجـر سـون E. B. Soone (1902)، والأمريكـي الأب صمويـل زويمـر Samuel Zwemer (1904)، والبريطـاني ج. لوريمـر J. G. Lorimer (1904)، والإسـباني لويـس اثبيتيـا دي مـورس Luis ixtia de morse (1905)، والبريطـاني جيرالـد ايفلـين ليجمن G. E. Leachman (1907)، والبريطاني اس. اس. بتلر Captain S.S. Butler (1908)، والإنجليـزي برتـرام ديكسـون B. Dickson (1909)، والنمسـاوي ألويـس موزيـل Alois Musil (1909)، والفرنـسي جـاك بـيرك Jacques Berque (1910)، والإنجليـزي دافيـد فريـزر D. Fraser (1910)، والبريطـاني وليـام هنـري شكسـبير William H. Shakespear (1910)، والدانماركـي بـاركلي راونكـير Barclay Raunkaier (1912)، والبريطـاني بـيرسي كوكـس Percy Cox (1914)، والبريطـاني تومـاس إدوارد لورنـس T. E. Lawrence (1914)، والإنجليزي ليتشمان Leachman (1914)، والأمريكـي تشـارلز بركـس Charles Brooks (1915)، والإنجليـزي تشـارلز باربـر Charles Barber (1916)، والهنـدي سي. أم. كرسـتجي (1916)، والبريطانيـة جيرتـرود بيـل Gertrude Bell (1917)، والفرنسي لورون مارسـال ديـوي Laurent Marcel Depui (1917)، والإنجليـزي سي. ج. أدمونـدز C. G.

Edmonds (1919)، والبريطـاني إرنســت روبــرت تشــيزمان Ernest Robert Cheesman (1921)، والأمريكيـة روزتـا فوربـس Rosita Forbes (1922)، والبريطـاني هـاري سـانت جـون فيلبـي Hary, St. John Bridger Philby (1922)، والأمريكيـة كورنيـلا دالنـبرج Miss Cornelia Dalenberg (1922)، والإنجليزيـة أ. ي. سـتيفنس E. S. Stevens المعروفـة بليـدي دراور Lady Drawer (1923)، والبريطـاني بيرتـرام تومـاس Bertram Thomas (1924)، والبريطـاني جيرالـد دي جـوري Gerald De Gaury (1934)، والأمريكـي ويليـام بويهلـر سـيبروك William Buehler Seabrook (1935)، والبريطـاني جـير الديـن رنـدل Gre- aldine Rendel (1936)،والبابـاني إيجـيرو ناكانـو (1939)، الإنجليـزي ولفريـد باتريـك ثيســجر Wilfred Thesiger (1945)، والألمـاني لوثـر شـتاين (1962).

الفصل الأول

....

المجتمع العشائري

لـكل الأقـوام في أرجـاء المعمـورة، عـادات وتقاليـد، توارثوهـا، تختلـف عـن المجاوريـن لهـم، وتُعـدّ جـزءًا مـن شـخصيتهم التـي يحرصـون عليهـا، عـلى اختـلاف أشكالها وصفاتها ومضامينها. وتبقى لها النكهة المميزة، التي تبعث في نفوس أهلها الارتبـاط بماضيهـم وحاضرهـم، وبعضهـم البعـض، وفي عـادات وتقاليـد الشـعوب الكثير مـن الممارسات، التـي قـد يُنظر إليهـا على أنها غريبة، لكنها بين أهلها عادية. والعشـائر العربيـة في العـراق والجزيـرة العربيـة شـديدة التمسـك بعاداتها وتقاليدهـا، ضـارة كانـت أم نافعـة، مخالفـة لآداب الديانـات أم موافقـة، فقـد اسـتحكمت عُـرى تلـك العـادات بمـرور الزمـن، وقـوة الاسـتمرار، فتوطـدت أركانهـا، وازدادوا تمسـكًا بهـا، وقويـت شـوكتها وغُرسـت في قلوبهـم. وهنـاك تقاليـد وأعـراف بدويـة أساسـية، ذات عراقـة وأصالـة في المجتمـع العشـائري، ميـزت العشـائر والقبائـل، وخصتهـم بحـالات اجتماعيـة وأخلاقيـة، ومزايـا خاصـة، وأخـذت بجميـع نواحـي حياتهـم، ولعـل هـذا مـا دفـع ديكسـون إلى القـول إن العـرب هـم «أكثـر الشـعوب والأجنـاس أهـلًا للمحبـة عـلى وجـه الأرض»[1].

وقبـل الخـوض في العـادات والتقاليـد والقيّـم الاجتماعيـة للعشـائر العراقيـة، تجـدر الإشـارة إلى أنهـا تتشـابه وعـادات وتقاليـد وقيـم العشـائر والقبائـل العربيـة الأخـرى[2]، وتنحـدر مـن الأرومـة نفسـها التـي تنحـدر منهـا عـادات وتقاليـد إخوانهـم

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 17.

(2) وقبائـل مـصر تشـبه عشـائر العـراق، ولهـم نفـس العـادات والتقاليـد، فهـم يعشـقون الحريـة، ويذهبـون في الصيـد، ويرتحلـون في الصحـراء وراء العشـب والمـاء، غذاؤهـم الرئيـس التمـر، ويسـكنون في الخيـام، ويطلقـون عـلى العـرب الذيـن يعيشـون في العـراء عـرب الخيـش، وعـلى سـاكني المـدن عـرب الحيـط. ذهنـي: مـصر في كتابـات، ص 248ـ250.

في الجزيرة العربية، أو أي مكان آخر، ويُشبهون هؤلاء في جميع النواحي الأخلاقية الأساسية[1]. وما أُريد أن أسطره هو ما وقفت عليه من عادات العشائريين في أفراحهم وأحزانهم، واحتفالاتهم العامة والخاصة، وأُنسهم وحدسهم وتخمينهم من خلال ما رصده الرحالة، ورأوه رأي العين.

يُعرِّف علماء الاجتماع المجتمع العشائري البدوي بأنه مجموعة مجتمعات العشائر أو القبائل، كل منها يُشكِّل مجتمعًا قائمًا بذاته، مُستقلًا في إدارة شؤونه ومعيشته وحُكمه، بيد أن هناك جامعًا مشتركًا واحدًا بينها هو نمط تنظيمها الداخلي، الذي يتكرر عند كل القبائل مما يجعلها وحدات منفصلة ماديًا فيما بينها، لكنها مُنسجمة التكوين الداخلي مُتشابهة الأوضاع. تصفها الفرنسية ديولافوا بأنها «تمثل العهد القديم البدائي في نمط حياتها»[2]. ويوجد في مجتمعات البدو مختلف الروابط: اللغوية والثقافية، والسياسية والعسكرية والاقتصادية، والعشائرية ـ القبلية والعائلية، وغيرها. وتختلف قيمة وأهمية هذه الروابط عند البدو، إلا أن بعضها يُمثل أساس البنية الاجتماعية.

يقوم المجتمع العراقي، في تنظيمه القبلي، على «التشكيل العشائري... شديد التفكك»[3]، فالعشائر العربية ذات تركيب إثنوغرافي معقد، تربطها صلة الرحم، واقتضت طبيعة الحياة البدوية أن تكون العشيرة وحدة التنظيم الاجتماعي، وينتخبون من بينهم رئيسًا يعتبرونه شيخ العشيرة، يُعزز ذلك ويفرضه أن النسب وقرابة الدم هما المبدأ الذي يُحدد علاقات الناس، ويرسم لهم الإطار المادي والاجتماعي، الذي يعيشون بداخله، فليس من المقبول اجتماعيًا أن يبقى الإنسان دون انتماء قبلي. ويتسبب هذا الأمر في مشاكل اجتماعية لمن تخلعهم قبائلهم من عضويتها، فيتحولون إلى صعاليك لا يجدون الإطار الاجتماعي، الذي يُمكنهم العيش ضمنه، فامتهنوا قطع

(1) فريزر: رحلة فريزر، ص 209.
(2) مدام ديولافوا: رحلة مدام ديولافوا من المحمرة إلى البصرة وبغداد 1881م/ 1299هـ، علي البصري (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007)، ص 166.
(3) نوار: تاريخ العرب، ص 139، 140.

الطرق والغزو والسلب. وبقي النظام العشائري في العراق قائمًا، ليس فقط في أوساط البدو والشاوية والمعدان والأكراد، بل بين سكان الحضر أيضًا.

لا يعرف المجتمع العشائري التقسيم الطبقي أكثر من فئة شيوخ وكبراء العشيرة، والذين لا يتميزون كثيرًا عن غيرهم. ويشير ويلستد إلى أنه «لا يوجد في الصحراء أي نظام طبقي، ولم يعتد البدوي على تلقي أوامر من أي حاكم أجنبي، فبنية البدو الاجتماعية تُوفر لهم مقدارًا عظيمًا من الحرية، فهم شعب حر في حقيقته وجوهره»(1). ويضم المجتمع العشائري: الشيوخ، والرجال، والنساء، والعبيد، والشباب، والبنات.

الشيوخ:

«لا تُشير التسمية، إلى تقدم الرجل في السن، بل إلى علو مقامه، فقد يكون شيخ العشيرة شابًا»(2). وهي «صفة لكثير من الناس، فرئيس أية هيئة هو شيخ، وحتى الدراويش يسمون رئيسهم شيخًا»(3). ويمكن اعتبار شيوخ القبائل الكبيرة ضربًا من الأمراء، بل لقد لقب شيوخ القبائل الكبيرة في القرن العشرين بالأمراء بالفعل(4). ولكل عشيرة ولكل فخذ شيخ، ولكنه لا يحكم بوسائل سلطوية معينة، وإنما فقط بنفوذه وشخصيته البارزة. وهو شيخ لأن «القبيلة تعتبره الأكفأ، وأفرادها يُطيعون تعليماته لأنهم يثقون بحكمته وبُعد نظره»(5). وفي حالة اتساع العشائر، واتحادها في قبيلة واحدة، سواء أكان ذلك انضمامًا ماديًا أو معنويًا هنالك «شيخ المشايخ»، وذلك لمراجعة السلطات في شؤونهم الخارجية، أو ليكون رابطة

(1) المجيدل: عمان في أدب الرحالة، ص 159.
(2) ديللافاليه: رحلة ديللافاليه، ص 67.
(3) في مصر يُسمى القديس شيخًا أيضًا. ميهاي فضل الله الحداد: رحلتي إلى بلاد الرافدين وعراق العرب، ثائر صالح (ترجمة)، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2004)، ص 37.
(4) يعود لقب أمير، تقريبًا، إلى حقبة سلاطين المماليك في مصر، الذين خلعوا هذا اللقب على شيوخ البدو الكبار، ممن قدموا لهم خدمات جليلة، ثم صار لقبًا وراثيًا انتقل إلى جميع أفراد أسر هؤلاء الشيوخ. وحرص الأتراك على منح شيوخ البدو المهمين لقبي: بك أو باشا. أوبنهايم: البدو، ج1، ص 77.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 171.

تربطهم في أوقات الأزمات، فيستطيع دعوتهم جميعًا ليتكتلوا في كتلة واحدة تقوى بها مصالحهم[1].

يذكر معظم الرحالة الغربيون أنه يجب أن يتصف شيخ العشيرة «بخصال البداوة الأصلية»[2]، وإذا فقدها يحق لعشيرته أن تنفصل عنه، وتلتف حول الشيخ الذي يتحلى بها[3]. والبدوي يتمسك بشيخ العشيرة الشرعي، لكنه لو يجده غير جدير بالمشيخة يُطيح به دون أدنى تردد ويختار شيخًا غيره[4]. ويرفض البدو الطاعة للشيخ من «أم عبدة زنجية»[5]. أو «ابن امرأة بغدادية»[6]. والشجاعة سبب حب القبيلة لشيخها «حد العبادة»[7]. أما أخلاقه ومعاملته لأبناء عشيرته فيتوجب عليه أن «يحترم الطاعنين في السن...، ولا يتظاهر بالتعالي على أقرانه، إلا أن قدراته الشخصية دومًا تجعله مألوفًا بينهم دون أن يفقد من كرامته الشخصية»[8].

ويجب أن يكون شيخ العشيرة كريمًا بأن «يوزع ما يملك على أفراد القبيلة»[9]، ويُمكن الاستدلال على مدى كرم الشيخ وسعة ثروته من حجم المنسف[10]، الذي يُقدمه لضيوفه. والكرم خصلة يعترف بها حتى العدو، إذ فقد أحد شيوخ العشائر منسفًا كبيرًا متميزًا عندما وقع ضحية للغزو، غير أنه أُعيد إليه لاحقًا حتى يتسنى له استعماله من جديد في إكرام الضيوف[11]. فالشيخ يتمتع بشعبية بين أتباعه إذا كان حسب التعبير الشعبي «يده مفتوحة»، يأخذ من هنا وهناك

(1) الجميل: البدو والقبائل، ص 42.
(2) ماكس فون أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم من البحر الأبيض المتوسط إلى الخليج، عبد الكريم الجلاصي (ترجمة)، (أبوظبي: مركز الوثائق والبحوث بديوان رئيس الدولة، 2002)، ص 70.
(3) ماكس أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر وبلاد شمال الجزيرة، محمود كبيبو (مراجعة وتدقيق)، (بغداد: دار الوراق للنشر، 2007)، ص 56.
(4) الحداد: رحلتي، ص 90.
(5) فريزر: رحلة فريزر، ص 201.
(6) بلنت: قبائل، ص 113، 260؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 98, 231
(7) الحداد: رحلتي، ص 71.
(8) بلنت: قبائل، ص 264، 265؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 235
(9) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 92.
(10) وعاء منبسط على شكل الصينية يقدم عليه الأرز والبرغل. أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 94.
(11) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 93.

ليُقدمه باليد الأخرى لمن يحتاج[1]. فالشيخ الكريم يجب أن تدور قهوته في الخيمة دائمًا، ويُسمع رنين «مهباجه» من الصباح حتى المساء. ويتوقع الجائعون من أفراد عشيرته، وهم الغالبية، منه أن يذبح لهم في الأعراس، والأعياد والمناسبات الدينية، يأكلون حتى الشبع، كما عليه أن يُقيم احتفالًا في حال وصول ضيف مهم إلى مضاربه. والشيخ العظيم يُرسل بعض الهدايا بانتظام لأفراد قبيلته من ماشية أو ملابس للنساء، وهذا ما يجعل النساء سعيدات، وبالتالي أزواجهن، ولزوجة الشيخ دورها المهم في المحافظة على هيبة زوجها، فالزوجات الأدنى منها منزلة في القبيلة يزرنها دائمًا ويشرحن لها مصاعبهن آملين أن تكون مساعدتها لهن مما يدخل خزانة الثياب أو المطبخ[2]. وليس أبغض على البدوي من اسم البخيل ولفظه. ومتى شاعت صفة البخل عن أحد الشيوخ فهذا يعني نهايته كشيخ.

كما يجب أن يتصف شيخ العشيرة بالبساطة، إذ إن البدو يُنادون شيوخهم وحكامهم بأسمائهم المجردة، دونما حاجة إلى ألقاب وتشريفات، فهم لا يعرفون ألقاب التفخيم، ولا نعوت التملق، فيناديه رجال قبيلته بكل بساطة «يا شيخ» أو باسمه مجردًا من أي ألقاب[3]، ويدل ذلك على الاحترام[4]. وينادي رجال العشيرة الشيخ مشعان ببساطة «أبو فهد» إلا أن كنيته الرسمية، أو لقبه الشرفي الذي لم يكن أحد يدعوه به، هو «شيخ مشايخ شمر»[5].

---

(1) كييوم لجان: رحلة لجان إلى العراق، ص 265؛ «رحلة لجان إلى العراق 1866م»، بطرس حداد (ترجمة)، مجلة المورد، العدد الثالث، المجلد 12 (1983)، ص 80.

(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 44.

(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 22. ويذكر أويتنج أن الأمير محمد بن الرشيد، كان يخاطب بكل بساطة باسمه: «يا محمد». أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 172. وقد لاحظت آن بلنت بالرغم من مناداة الحاشية له بـ «الأمير»، إلا أن الناس الفقراء، وقد يكونون من البدو، كانوا ينادونه بـ «يا شيخ» أو ببساطة «يا محمد». ليدي آن بلنت: رحلة إلى نجد مهد العشائر العربية، أحمد إيبش (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، ص 250، 251. وأصغر البدو يخاطب الملك عبد العزيز بـ «يا عبد العزيز»، أو «يا أبا تركي»، أو يا «طويل العمر»، وإذا سأل عن مليكه فيقول الشيخ أو الإمام، والملك نفسه قلما يعبأ بالألقاب. حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956)، ص 105.

(4) ليدي آن بلنت: رحلة إلى نجد، ص 251.

(5)شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 13.

ويجب أن يتميز شيخ العشيرة بالحزم والشجاعة والجسارة التي تبلغ التهور، حتى يكتسب الاحترام بين أفراد عشيرته. ومن المعتاد أن يكون الشيخ المُعترف به هو الأنسب جسمًا وعقلًا، فالرئاسة في العشيرة تقوم على العقل والدهاء والسياسة، «فيختارون... أقواهم عقلًا وأكثرهم دهاء وسياسة»[1]. ولا تعترف العشيرة إلا بشيخ واحد يمتاز بالأريحية والنجدة والبسالة ورجاحة الفكر. فالمقام الأول عند البدو في المشيخة للجدارة الشخصية. يقول جوسن الدومنيكي إنه سأل ذات يوم أحد كبراء البدو كيف يصيرون شيوخًا عندكم. فأجابه وهو يهز سيفه: بالفهم السوي، والزند القوي[2].

ويُطاح بالشيخ، وتتحول رتبته إلى عشيرة أخرى، إذا لم يتميز وارث الرئاسة بمقدرة حربية. وإن أفلح في قهر العدو، وتوصل إلى سلام لمصلحة القبيلة انضمت إليه عشائر أخرى تُطيعه في زمن السلم[3]. ومن ذلك أن جدعان، أحد شيوخ عنزة، لم يكن ينتمي إلى عائلة مشهورة، ولكنه كان جنديًا مغامرًا شق طريقه، واكتسب مهارة حربية وشجاعة ومواهب بوأته لأن يُصبح القائد الأعلى لقبيلة الفدعان، وركنًا من أركان العشيرة. وصاروا «يجلّونه ويشرفونه ويطلقون عليه لقب أمير العرب»، وأصبح يُسر ويُفاخر بهذا اللقب. «ويدين بمركزه إلى كونه رجل حرب وسياسة»، ومن ثم جاءت شجاعته الفائقة وفروسيته اللامعة لكي تجعل منه رجلًا مشهورًا بين المحاربين الأشداء، ولهذا انتخبوه شيخًا لهم[4].

ولا يقبل رجال العشيرة بمرشح المشيخة إذا توفرت فيه الشجاعة والقدرة على القيادة من دون الحظ، فهم يحتاجون إلى قائد محظوظ في الحرب، كما يحتاجون إلى شيخ محظوظ في السلم، فكل مجرى حياتهم اليومية مرهون بكلمة الحظ. مثلًا، يجب أن يتمّ اختيار شيخ قبيلة مطير من عشيرة دوشان، والوريث الذي يُريد الفوز

(1) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983)، ص 55.

(2) الكمالي: الشعر عند البدو، ص 34.

(3) موزيل: أخلاق عرب الرولة وعاداتهم»، ص 102.

(4) بلنت: قبائل، ص 37، 44، 98، 113، 304، 340، 349، 441؛ Blunt: Bedouin Tribes, P

بالمشيخة من أبيه يجب أن يُثبت أنه يمتلك الشجاعة الكافية والقدرة على القيادة، بالإضافة إلى الحظ. إذ يُعدّ الحظ أو حُسن الطالع للقائد مُفيدًا لنجاحه كشيخ، فإذا ما قامت القبيلة تحت قيادته بغزوة أو عدة غزوات، وأظهر أنه محظوظ، إلى جانب ميزاته كقائد، فإن المشيخة تكون من حقه[1]. وفي القرن العشرين رصد لوثر شتاين صفة جديدة يجب توافرها في شيخ العشيرة، بأن يكون «من المثقفين والمتعلمين القراءة والكتابة»[2].

يتولى الشيخ منصبه بالوراثة عن آبائه وأجداده، ويُسمى «شيخ جدية». ولكن المشيخة يُمكن اكتسابها أيضًا من رجل شجاع وماهر يثبت كفاءته في السلب والنهب، ويقود في بادئ الأمر مجموعة صغيرة، ثم تتسع دائرة أنصاره بالقيام بغزوات ناجحة بفضل شجاعته وكرمه، وفي هذه الحالة يُسمى «شيخ نبيته»؛ أي حصل على المنصب بالاكتساب بسواعده، وعندما يرى البدو أنه يحصل على غنائم يتبعونه، وبعد القيام ببعض أعمال السرقة يبدأ بالقيام بغزوات صغيرة، وإذا حالفه الحظ وحصل على غنائم يسير معه البدو بأعداد أكبر. وإذا كان كريمًا يتبعه البدو، وينزلون معه، ويزداد باطراد عدد أتباعه. وعندما يموت الشيخ، ويخلف أولادًا طيبون يحلّون محله، وهكذا يصبح المنصب وراثيًا[3].

وإذا ما تولى الشيخ بالوراثة، فإنه واجب الاحترام والطاعة، ووراثة المشيخة للابن الأكبر ليست تقليدًا، فرؤساء العشائر يُختارون «حسب المبادئ الأرستقراطية من بين رجال العائلة الأكثر كفاءة وتأثيرًا. والذي يقع عليه الاختيار يجب أن يُبرهن على الثقة التي يشهد له بها أهله، كما أن عليه أن يتميز بسلوك الرئيس»[4]. ويجوز أن يرثه أحد الإخوة أو الأقارب، إذا كان يتمتع بالمزايا التي يتطلبها، ويرجع سبب تولي أحد أفراد عائلة الشيخ المتوفى للمشيخة إلى أنها العائلة الأشد بأسًا،

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 43، 104.
(2) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 15.
(3) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 172، 65، 58.
(4) ليبنز: رحلة استكشافية، ص 29.

والأعز نفرًا، وبناء على ذلك فهي الأوفر ثروة، والأكثر غنى، وتستطيع بقوتها وكرمها وسمعتها كسب أكبر عدد من الأنصار، ولهذا تستمر حتى تنقرض، مع أن سلطتها قد يُصيبها الوهن الشديد، وقد تتخلى عنها عشائر عدة[1].

وإذا تُوفي الشيخ ولم يبلغ أبناؤه سن الرشد، يُمكن اللجوء إلى نوع من الوصاية يتولاها كبار القبيلة، إذا كانت مهددة بالحروب، إلى أن يستتب السلم، ويُصبح ابن الشيخ المُتوفى قادرًا على ممارسة مهام منصبه بصفة مستقلة، إلا أنه يُمكن أن يختار مجموع أفراد القبيلة شخصًا آخر يتوسمون فيه كفاءة أكبر لأداء هذه المهمة، فإن لم تتفق الآراء حول الجدارة والكفاءة، فإن ذلك يؤدي إلى انقسام القبيلة[2]، الأمر الذي يحدث كذلك عندما يُطالب عدة أبناء بالإرث في الوقت نفسه، ويسعون لجمع أكبر مجموعة من الأنصار حول كل منهم، فتنشب نار الفتنة بين المتنافسين. وإذا ما تولت النفوذ عائلة أخرى، فإن ذلك قد يؤدي إلى انقسام القبيلة[3].

والرئاسة في المجتمع العشائري ينالها أهل العصبية والجاه، ولا يمتاز الشيخ إلا بكونه مقدمًا على الأقران، وهو مُكلّف بإدارة شؤون العشيرة، حتى في القضايا المهمة، دون أن يتخلى عنه أفراد العشيرة، وله حق إعلان الحرب، أو عقد الهدنة، أو إبرام الصلح والتحالفات مع العشائر الأخرى[4]، إلا أنه لا يتخذ قرار الحرب والسلم مُنفردًا، إذ ينبغي عليه أن يستشير أعيان العشيرة «المخاتير»، الذين يُشكّلون مجلسًا استشاريًا يُبدي رأيه في جميع القضايا التي تهم العشيرة، وهو ليس قائدًا دون منازع أثناء الحروب، فإذا رأى أفراد العشيرة أن رجلًا آخر يملك تجربة أكثر منه، فإن ذلك الرجل هو من يتولى القيادة، ويُطلق عليه «العقيد»، ولكن مدة سلطته لا تتجاوز الفترة التي تستغرقها الحرب، وأحيانًا تخصّ بعض العشائر أسرة بعينها بشرف القيادة وتعتبرها أمرًا وراثيًا. وقد لقي العديد من الشيوخ، وأفراد أسرهم،

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 95.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 94، 95.
(3) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 94.
(4) الكمالي: الشعر عند البدو، ص 34.

حتفهم في الحروب والغزوات، خاصة بعد انتشار استخدام البنادق الحديثة ذات المدى البعيد، لأن الشيخ، أو أحد أبنائه، يقود عادة الحملات القتالية(1).

ولا يحصل الشيخ من منصبه على أي امتيازات مادية، بل إنه يجني الواجبات، ولا يُلاقي من العشيرة في مقابلها إلا الاعتراف والشهادة له بذلك، وتتمثل امتيازات شيخ العشيرة في قيادتها ضد الأعداء، ومباشرة المفاوضات حول الحرب والسلم، واختيار مكان المخيم، وهو لا يُعطي أوامر، وإنما يقدم استشارات ونصائح. وهو القانون، إلا أن النتيجة، كما تقول الليدي درور، «قصاص سريع قاس، وأبعد ما يكون عن الكمال المنشود»(2). والشيخ مسؤول عن كل ما يخصّ القبيلة، وهو صاحب السلطة العليا في كل الأمور، فهو الذي يحفظ أنسابهم، ويعين أوقات الرحيل، والمناطق التي يرى أنها أجدى للرحيل إليها(3). وهو الذي يُقرر تغيير أماكن الرعي، فإذا ما قرر مثلاً ترك المخيم والانتقال إلى مكان آخر يفُك خيمته، ثم يفعل الآخرون الشيء نفسه، أو قد لا يتبعونه إذا كانوا يعتقدون أن قراره غير صائب. فهو قائد القبيلة يقودها «بحثًا عن مرعى أفضل لمواشيه وخيله وإبله ودوابه»(4).

ومن واجبات الشيخ إكرام الضيوف، وتقديم حق اللجوء لمن يبحث عن الحماية، وللشيخ الأمر والحكم المطلق، والنفوذ المنفرد، فسلطته نافذة يقضي ما يشاء مُعتمدًا على الشرع، والعرف(5). ويُعاقب الخارجين عن الطاعة أينما وجدوا وكيفما استطاع(6). رغم ذلك فإن سلطة الشيخ محدودة جدًا في شؤون القضاء، وتعوزه الوسائل اللازمة لتنفيذ الحكم الذي يُصدره، ذلك أن الفرد من العشيرة يستطيع أن يفلت من الحكم بانفصاله طواعية عنها(7).

(1) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 86.
(2) الليدي درور: على ضفاف دجلة والفرات، فؤاد جميل (ترجمة)، (لندن: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2008)، ص 269، 324.
(3) الجميل: البدو والقبائل، ص 42.
(4) راوولف: رحلة المشرق، ص 127.
(5) الجميل: البدو والقبائل، ص 96.
(6) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 111.
(7) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 91.

ومن صلاحيات الشيخ تمثيل العشيرة، واستقبال الأغراب، والعمل لضمان خيرها، فهو الذي يُقرر علاقة قبيلته بالحكومة، وتتجه الحكومات إلى الشيخ، لجباية الضرائب، أو عندما يرتكب أفراد القبيلة أعمال سلب ونهب. وعليه أن يكفل، في جميع الأحوال، السلام في القبيلة، ويُعتبر بهذه الصفة شخصًا تُعدّ الحاجة إليه مُهمة كثيرًا بين البدو[1]. أما في حالات السلم، فيجب أن يُبرهن أن بإمكانه لعب دور الأب لكل أفراد عشيرته، وعليه أن يُلّم بالمشاكل العائلية لكل فرد على حدة، كما عليه أن يُعطي حلولًا مُرضية جيدة للقضايا التي تُعرض عليه ليبت فيها[2]. وأهم دور يلعبه، هو «المحافظة على السلام والتفاهم المتبادل بين الأسر من خلال الكلام اللطيف أو العتاب، أو عن طريق الاقناع أكثر من التوبيخ والقصاص»[3].

وشيخ العشيرة يقوم بكل ذلك على نفقته الخاصة، وهو الذي يتحمل مسؤولية موارد الإنفاق التي يقتضيها هذا الواجب؛ ولذلك ينبغي أن يكون دائمًا من أغنى رجال العشيرة حتى يستطيع القيام بواجب الضيافة بالقدر الذي يُحتمه عليه هذا المنصب[4]، وقد تسبب ذلك كثيرًا في نيل الأسر الغنية حقوق الرئاسة لقدرتها على القيام بأعبائها المادية[5]. وشيوخ العشائر «مهما بلغ فقرهم تراهم يأبون كل الإباء دس المجيديات في جيوبهم»[6]. وأحيانًا يُقدم رجال العشيرة الهدايا الطوعية ظاهريًا إلى الشيخ. ويُصور بوركهارت سيكولوجيا هذه الهدايا «لا يسمح بعض العرب الرحل أن ينحر شيخهم حمله ويقدمون اللحم إلى مضربه بالدور»[7]. وينبغي على الشيخ أن يحتفظ لنفسه ببعض الثروة حتى يستطيع تقديم الهدايا

(1) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 85.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 44.
(3) لوي جاك روسو: رحلة إلى الجزيرة العربية سنة 1808، بطرس حداد (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 94.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 92.
(5) الجميل: البدو والقبائل، ص 43.
(6) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 179.
(7) شنيرلمان (وآخرون): البدو الرحل، ص 115، 116.

عند اللزوم، وكذلك دفع ثمن الأشياء التي لا يُمكن الاستغناء عنها عند ضيافة الغرباء[1].

يتمثل المورد الأساسي لدخل شيخ العشيرة في «الخوة»، التي تُعدّ حقًا له، يؤديه أنصاف الرحل الذين يعيشون على أطراف الصحراء، ومن هم تحت الحماية من الفلاحين، وسكان المدن، وما يستوفيه من قوافل التجار، وما يُقدمه له التجار من هدايا، و«الخوة» الدائمة التي يدفعها تجار الإبل المرتبطون بالقبائل، و«الخوة» المفروضة على التجار والحرفيين المتجولين الصغار. وكذلك خوة «الصرة»، التي تُدفع إلى شيوخ العشائر، التي تمر بأراضيها قوافل الحجاج[2]. ويُشكِّل ريع الأراضي المزروعة بندًا خاصًا للدخول الخارجية لشيوخ العشائر، ويتمتع الشيخ بنصيب أوفر من مكاسب الغزو إذا كان قائدًا للغزوة، أي عقيدًا. كما أنه يحصل على نصيب من الغزوات التي لا يُشارك فيها شخصيًا. يُضاف إلى ذلك عائدات ضخمة من الجمارك عن النقاط الجمركية على نهر الفرات[3]. وإذا حدث أن توفي أحد المسافرين في أراضيه فإنه يستولي على أمواله وبضائعه[4].

وقد تمتع شيخ مشايخ المنتفق من أسرة شبيب السعدون، بمصادر اقتصادية هائلة بصفته المسؤول عن جباية الضرائب في مناطق المنتفق، وفي بلاد كثيرة خارجها، وكان «شيخ المشايخ» يُحدد مقدار الضريبة، ويُكلف آخرين بتحصيلها لقاء نسبة معينة، إضافة إلى ذلك كان جميع البالغين من الشاوية، والفلح، والمعدان خاضعين لضريبة شخصية على الرأس، أما في القبائل الأخرى فأدى الشيوخ دور المتعهد المسؤول أمام شيخ المشايخ عن الجباية لقاء نسبة مُعينة[5].

لا يتمتع الشيخ بسلطة مطلقة، فليس باستطاعته أن يستولي بصورة قسرية على خيام

---

(1) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 93.
(2) شنيريلمان (وآخرون): البدو الرحل، ص 106، 107، 109.
(3) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 624.
(4) الأب فيليب الكرملي: الرحلة الشرقية للأب فيليب الكرملي (1629)، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 60.
(5) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 623.

وقطعان رعيته، فإذا رغب في الحصول على فرس أصيلة بين يدي أحد أفراد العشيرة طلبها منه، وعادة ما يتنازل المالك له عنها عن طيب خاطر، لكنه لا يتردد في مقاومة استخدام العنف؛ إذا حاول الاستيلاء عليها بالقوة، ومع ذلك فثمة حالة له الحق في أن يفرض فيها إرادته، وهي الحرب، فباستطاعته أن يُلزم رعيته بحمل السلاح، وإذا رفض أي شخص طاعة الشيخ فمن حقه أن يأمر بتدمير بيته، وعقر قطعانه لإجباره على الدفاع عن القبيلة، لكن هذه حالات استثنائية(1). أما في الأهوار فإن سلطات شيوخ العشائر واسعة، فالحكومة «لا تُمانع بأن تترك السلطة بيدهم». وبالمقابل، يحافظ الشيخ على الأمن في هذه الربوع، ويحكم العشيرة بالعدل حسبما يفهمه. وقد يفرض عليهم الغرامات عند المقاضاة أو يجلدهم أو يحكم عليهم بالسجن في قريته(2).

وتعتمد سلطة مشايخ العشائر على سُمعتهم ونفوذهم، وغناهم وكرمهم، وكذلك على مساندة أقربائهم لهم. وهم غير قادرين على التصرّف بأفراد عشائرهم دائمًا، ويظهر هذا عندما يكون أفراد العشائر على خلاف مع شيخهم «ينظرون إلى أوامره باحتقار، إلا أنهم يتبعون نصائحه إذا كان خبيرًا بالأعمال الاجتماعية والشخصية»(3). ويُمكننا القول إن شيخ مشايخ العشائر بمثابة الحاكم المُطلق على كل الطوائف والعشائر التي تقع تحت إدارته(4). وإن كان لوي جاك روسو له وجهة نظر أخرى إذ يرى أن «شيوخهم الذين يُديرون شؤونهم في الواقع ضُعفاء، ولذا لا يستطيعون التدخل في الشؤون الخاصة والحرية العامة، بل يُحاولون أن يفرضوا الطاعة والاحترام من خلال سيرة شخصية لا ظل فيها للعجرفة والقوة، وهما صفتان تلازمان عادة الحاكم المستبد»(5). ونحن لا نؤيد ما ذكره روسو، خاصة أنه الوحيد الذي شذ عن غيره من الرحالة عن القول بتمتع شيوخ

(1) جوسان وسافينياك: «أعراف قبيلة الفقراء (1)»، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 27 (سبتمبر ـ أكتوبر 1992)، ص 631.
(2) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 91، 92.
(3) شنيريلمان (وآخرون): البدو الرحل، ص 87.
(4)باشا: رحلة الحدود، ص 121.
(5) روسو: رحلة، ص 121.

القبائل والعشائر بالحب والسلطة والنفوذ بين رعاياهم عن محبة وثقة في قراراتهم واختياراتهم، وقناعة بأنهم الأجدر في اختيار المناسب للقبيلة عامة، واختيار ما يصب في المصلحة الجمعية للقبيلة والمجتمع القبلي ككل.

ولا يستطيع الشيخ إعلان الحرب، ولا عقد الصلح دون استشارة الرجال المُهمين في القبيلة. ويُسمى الاجتماع الذي يُعقد عند الشيخ للتشاور «مشورة»[1]. ويُساعد الشيخ، قبل كل شيء، نُبلاء الدم من أسرته، والتابعون له من الشيوخ، وليس الشيخ بين هؤلاء، سوى واحد من أفراد القبيلة، لكن تسوية هذه الشؤون تبقى من اختصاص الشيخ وحده، الذي يكفل، في جميع الأحوال، السلام في القبيلة، ويُعتبر بهذه الصفة شخصًا تعد الحاجة إليه مهمة كثيرًا بين البدو[2].

ويرى البدو أن الإدارة الأصلح لشؤونهم هي المشيخة التي ألفوها منذ نعومة الأظفار، إرثًا عن الآباء والأجداد[3]. والشيخ واجب الطاعة وإن كان صبيًا، إذ يجب الالتزام «بالأوامر التي تصدر إليهم من ذلك الصبي»[4]. وتتمتع أسرة الشيخ باحترام غير عادي لأعضائها جميعًا، حتى «لو أن طفلًا منهم ضرب أرفع رجال العشيرة منزلة، لما رفع هذا يده دفاعًا عن نفسه»[5]. و«الشمريون بشكل عام يُبدون شعورًا بالولاء لما يُمكن أن نُسميه العائلة المالكة»[6]. فعند تنصيب شيخ للعشيرة، يجب أن يكون من كبار العائلات المعروفة، ويعترف به كل أفراد العشيرة، وينقادون له ويُطيعونه[7]. ولا يجرؤ شخص على عصيان أمر الشيخ، فهم يُولون شيخهم «قدرًا كبيرًا من الاحترام...، فيُظهرون له الطاعة الجماعية

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة ص 171.
(2) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 85.
(3) يعقوب نعوم سركيس: «مشيخة آل سعدون في المنتفق وسبب انحلالها ـ1ـ»، مجلة لغة العرب، الجزء الأول، السنة الخامسة (1927)، ص 28، 29.
(4) جمس بكنغهام: رحلتي إلى العراق سنة 1816، سليم طه التكريتي (ترجمة)، الجزء الأول، (بغداد: مطبعة أسعد، 1968)، ص 13.
(5) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 234.
(6) بلنت: قبائل، ص Blunt: Bedouin Tribes, P. 231؛260
(7) باشا: رحلة الحدود، ص 91.

بشكل لا تُظهره أية أمة أخرى لرؤسائها»، في برهان على «مدى حبهم واحترامهم الشديد لأميرهم»[1]. وتفرض الحياة عليهم «الطاعة العمياء للشيوخ والرؤساء في العشائر»[2]. ولو حدث خلاف بين شيخ عشيرة، وأي شخص آخر يهُدر دمه، ومهما كان الشخص الذي سيُقتل شُجاعًا لا يستطيع رفع يده في وجه الشيخ[3].

والبدوي، كما يرى ويلفريد ثيسجر، مُخلص لشيخه، ويحترمه غاية الاحترام، خاصة إن كان أصيلًا، فالشيخ هو الشخص الأول بين الأشخاص الذين يساوونه في المقام. وهو لا يملك الخدم بل يستخدم أتباعه لتنفيذ رغباته، أو لتنفيذ الأحكام التي يُصدرها. يتبعه رجال قبيلته ويطيعونه ما دام ينال احترامهم، ويحكمهم فقط ما داموا يُطيعونه. فإذا أساء إليهم فإنهم يتبعون غيره من أفراد أسرته. وتبقى خيمته خالية. وبالرغم من أن الشيخ في بعض المناسبات قد يكون قاسيًا، وعديم الشفقة والرحمة، إلا أنهم مع ذلك يحترمونه؛ لأن أحكامه عادلة، ويثقون به ويخشونه. ولكنه إذا ما وضع مصلحته فوق مصلحة العشيرة فإنها تنفض من حوله[4].

ويوجد بالعراق بين العشائر العربية: الأكراد، والتركمان، والشركس، ولا تختلف مكانة الشيخ بينهم كثيرًا عن العشائر العربية، فقط يحمل سادة القبائل لقب «أغا»، أو «بيك»، ويسكنون قصورًا محمية بقلاع في أعالي الجبال[5].

أما خيمة شيخ العشيرة فهي «أكبر وأوسع من سائرها وأمامها فُسحة من الأرض خالية ويعلوها علم يخفق في الأعالي. وتُشير مدام ديولافوا إلى أنها الخيمة الوحيدة التي «لها مثل هذه الميزات»[6]. كما أن حجمها «كبير جدًا، وتتركب... من عدة شُقق، عرض الواحدة منها ثلاثة أرباع المتر تقريبًا، تُخاط هذه الشقق إلى بعضها بطريقة غير مُحكمة...، عرضها... يقارب خمس عشرة خطوة، وطولها قرابة خمس وثلاثين خطوة،

(1) راوولف: رحلة المشرق، ص 118، 135.
(2) جمس بكنغهام: رحلتي إلى العراق سنة 1816، سليم طه التكريتي (ترجمة)، الجزء الثاني، (بغداد: مطبعة أسعد، 1968)، ص 292.
(3) باشا: رحلة الحدود، ص 120.
(4) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 150، 216، 316.
(5) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 83؛ أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 73.
(6) ديولافوا: رحلة، ص 142.

وترتفع الأعمدة الوسطى ضعف ارتفاع قامة الرجل، وتُقسم إلى غرفتين، يفصل بينهما جدار هو «المعند»، تُسمى الغرفة الكبيرة «المقعد»، وتُخصص لاستقبال الرجال والضيوف وعقد الاجتماعات، أما الصغرى، وهي «المحرم»، فتخصص لإقامة النساء، وفي غرفة الرجال تُفرش على الجدار الداخلي الفاصل، وعلى الجوانب، مفارش وأغطية وسجاد ووسائد حسب إمكانيات صاحب الخيمة وثرائه[1].

ويصف نيقولا سيوفي خيمة شيخ شمر، بأنها «واسعة ومفتوحة الجوانب...، وفي وسطها نار مشبوبة». تضمّ في قسم من جوانبها «حريم الباشا... تُسميه العرب بيت المجد»[2]. وتذكر جيرتروود بيل أن ثلث خيمة شيخ زبيد «الهائلة مخصصًا للاستقبال، ومفروشًا بالسجاد والوسائد تنتشر من حولها، كما كانت جدران الخيمة متآلفة من ستائر متدلية بحرية، مصبوغة ومنسوجة محليًا، وكانت بألوان صارخة فجّة منها البرتقالي والقرمزي والأزرق الغامق، أو الأبيض المعرق بأشكال حمراء وزرقاء اللون، وكانت، وهي تتدلى من سطح الخيمة الأسمر المُعتم، وتشع من بينها شمس الشتاء الضعيفة الباهتة، تبدو في غاية البداعة»[3].

وحينما تغيرت الأوضاع الاقتصادية نشأ تطور، نتيجة لغنى الشيخ البدوي، بـ «الخوة» التي يحصل عليها من المدن والقرى، فأصبح، كما تروي آن بلنت، قادرًا على بناء قصر له بالقرب من إحدى المدن ليسكنه في أشهر الصيف، وبفضل علو منزلته، وحماية ديرته، يُصبح الحاكم الفعلي للمدينة، ويُعرف بلقب الأمير، وبالرغم من بقائه شيخًا بالنسبة للبدو، فإنه يُصبح ملك المدن التي تدفع له الخوة[4]. بالرغم مما يذكره فيليب الكرملي، من أن شيخ البادية «عندما يتسلّم الرئاسة يُقسم بألا يعيش في المدن الثابتة التي تخضع له، ولكن في هذه المدينة المتنقلة في أرجاء البادية»[5].

(1) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 54.
(2) سيوفي: رحلة، ص 64، 65.
(3) بيل: العراق، ص 256.
(4) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 279.
(5) الكرملي: الرحلة الشرقية، ص 59.

الرجال:

يكاد يُجمع الرحالة على صفات البدوي، التي لن تكون بالضرورة أمرًا واقعًا فمن العسير أن نجد مجتمعًا حاملًا لصفات واحدة. ولكن السمة العامة، كما يذكر الرحالة، أن الرجل البدوي يتميز بمظهر حسن، رشيق الجسم، رشيق القامة، يبلغ طوله غالبًا أكثر من خمس أقدام وستة إنشات، كبير الجثة، نحيف كالسوط، ذو هيئة مهيبة، ومشية احتفالية، ووقفة معتدلة جيدة، حركاته هادئة وقورة، ونادرًا ما تتجاوز قامة البدوي طولًا وسطًا، ويقل بينهم القصار[1]، فهو في العادة أهيف الجسم، رقيق الأطراف، عضلاته ضعيفة النمو، خاصة عند الأطراف، وجهه نحيف نحيل، لا يخلو مظهره من بعض الوقار[2]. يقول دوبريه: «لهؤلاء العرب... قامة قصيرة، وبنية نحيفة، وصوت ضعيف، لكن لهم طبعًا صلبًا، وبشرة سمراء، وعيونًا سود لماعة، ومظهرًا قويًا قلّ أن يكون مُحبًا»[3]. وقد أذبلت ندرة الطعام وجناتهم، فهم، ومنذ عهد الطفولة، يشبون على التدريب الشاق وشظف العيش، إذ يأكلون مرة واحدة في اليوم من أجل الاقتصاد، وينامون على الأرض، وكل هذا يؤمن لهم صحة ممتازة ومتعة كبيرة تنمي قدراتهم[4].

السمنة الحقيقية غير معروفة بين البدو الأقحاح، والبدانة موضوع تندر عندهم، ينظرون إليها على أنها نوع من التشوه الجسدي[5]. بينما يصف أوبنهايم الشيخ فارس، شيخ شمر الجربا، بأنه يُضاهي في بدانته عرب المدينة أو الأتراك خلافًا «لما هو معهود عند البدو، ذلك لأنه لم يُشارك منذ سنين في الغزوات والحروب»[6]. أما أعضاؤه فنحيفة وقوية العضل، تلحظ تحت جلده الأسمر، وتحت سواعده المفتولة، بروز عضلاته ودورانها كأنها خيوط من الفولاذ. وأرجع توماس بيرتون ذلك إلى «المناخ والتربة»[7].

(1) يشذ رونكيير بالقول إن أحجامهم «صغيرة جدًا». رونكيير: عبر الجزيرة العربية، ص 207.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 146، 147.
(3) دوبريه: رحلة، ص 119.
(4) بلنت: قبائل، ص 432؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 388.
(5) بلنت: قبائل، ص 276، 431؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 246, 387.
(6) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 49.
(7) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 23، 102.

لـون بـشرة الرجـل البـدوي بُنـي يميـل إلى الاصفـرار، يـزداد بياضًـا في الشـتاء، ويُصبـح داكنًـا في الصيـف[1]، فلـون بشرتـه أسـمر أو برونـزي، ووجهـه أسـيل لوحتـه الشـمس فأكسبته سُـمرة. كتبـت مـاري ريـج «تبـدو بشرتهـم للعيـان شـديدة السُـمرة»[2]. ولاحظ بيرتـون أن البـدو لهـم بـشرة جافـة ونـادرًا مـا كانـت توجـد بينهـم بشرة صفـراء، كما يتميـزون بصـوت قـوي غـير أنـه عنـد الغضـب يصـير حـادًا تسـمع لـه «أزيـزاً كصرخـة حيـوان بـري»[3]. وشـكل رأس البـدوي حـاد، وجبينـه مرتفـع، وجبهتـه عريضـة بـارزة، وأنفـه معقـوف عـلى هيئـة منقـار الصقـر، ومقطعـه دقيـق، وشـفاهه رقيقـة دقيقـة، وأذنـاه صغيرتـان، أمـا يـداه وقدمـاه فتتميـز برشـاقة لافتـة للنظـر[4]. وتُـضيء وجوههـم أسـنان ذات بيـاض باهـر كالثلـج، وفي حالـة صحيـة جيـدة، رغـم أنهـم لا يسـتخدمون منظفـات الأسـنان، والبـدوي يحـرص عـلى بيـاض أسـنانه، وهـو بيـاض يُشـبه «بيـاض الـبرد، أو بيـاض نبتـة الأقحـوان»[5].

والبـدوي أسـود العينـين، وصغيرهمـا، حـاد النظـر، يتصـف بحيويـة العيـون، ونظراتـه تعـرف اللطـف، كما تعـرف العنـف، وتظهـر أحيانًـا مـن حدقـة عينـه المخـدرة انعكاسـات كانعكاسـات الفـولاذ الأسـمر، وتُفنـد آن بلنـت القـول بـأن حاسـة البـصر عنـد البـدو قويـة، بأنها بالعكـس تجـد «حسر البـصر شـائعًا بينهـم...، كانـوا يطلبـون منـا باسـتمرار أن نُبـين لهـم ماهيـة الأجسـام البعيـدة»[6]. ومـن النـادر بينهـم ذوو العيـون الزرقـاء، وليزيـد البـدوي مـن جمالهـا يضـع الكحـل حـول العينـين. وتظـل العيـون في العـادة نصـف مُغمضـة بسـبب ضـوء الشـمس السـاطع، وقـوة نظـره رائعـة تثـير تعجـب الرحالـة في كثـير مـن الأحيـان، رغـم أن قـصر النظـر ظاهـرة غـير نـادرة، ويتميـز بحـدة

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 146.
(2) ألكسندر: بغداد، ص 54.
(3) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 78.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 146.
(5) جوسـان وسـافينياك: «أعـراف قبيلـة الفقـراء (4)»، محمـود سـلام زنـاتي (ترجمة)، مجلـة العـرب، الجزء 3، 4، السـنة 28 (مـارس ـأبريـل 1993)، ص 183.
(6) بلنت: قبائل، ص 434؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 389.

السمع، التي يُعللها أوبنهايم بأن «الصمت الرهيب في الصحراء لا يؤثر سلبيًا على حاسة السمع»[1]. ويرى بيرتون أن آذانهم «صغيرة جميلة فيها دقة كما أن بها العديد من التعرجات»، كما أن أنوفهم «مستقيمة مثل أنوف التماثيل الإغريقية»، ويذكر أنها أحد «ملامحهم الجميلة التي تتميز بفتحتين دقيقتين يظهر تحتهما الغشاء الفاصل» بينهما، ويُضيف «إن هاتين الفتحتين تنتفخان عند الغضب كجياد جامحة»، وأنفه أخنس وربما كان أقنى، أما شكل الفم فهو غير منتظم، والشفاه لا تدل إلا على «الفظاظة»، «والرغبة في التذوق»[2].

ومن عاداتهم أن يحلق البدوي شعره من أعلى الرأس، ويُبقيه متدليًا على جوانبها في جدائل وخُصلات، تتدلى على جانبي رأسه أو جانبي وجهه[3]، وبعناية يرتب جدائل شعره. كتبت ماري ريج «شعورهم طويلة، حالكة السواد تتدلى بإهمال حول أكتافهم»[4]. يميل شعرهم إلى اللون البُني، ومن النادر أن تُصادف بينهم أناسًا من ذوي الشعر الأشقر[5]. وقد يحدث أن يترك البدوي شعره مُهملاً مُتدليًا في جدائل سائبة دون غطاء، إلا أن تغطية الرأس تُعدّ علامة من علامات الاحترام عند البدو، ويحلق الشيوخ والبدو الذين يهتمون بمظهرهم رؤوسهم[6]. وأحيانًا لا يُبقون سوى القمة، ويتركون ضفيرة طويلة تتدلى على ظهورهم[7]. وشعر الرجال عمومًا طويل، ويفرقونه من الوسط، بحيث ينحدر على أكتافهم على شكل جدائل أو ضفائر[8]. يتراوح عددها بين ضفيرتين وعشر ضفائر في كل جانب من جانبي الرأس، وليس ثمّة أي اختلاف في طريقة ضفر الشعر بالنسبة

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 146.
(2) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 79.
(3) إبراهيم حلمي: «العشائر القاطنة بين بغداد وسامراء»، مجلة لغة العرب، الجزء 3 من السنة الثانية، (أيلول 1912)، ص 86.
(4) ألكسندر: بغداد، ص 54.
(5) وليد كاصد الزيدي: بغداد في مذكرات الرحالة الفرنسيين، (عمان: دار المناهج للنشر، 2009)، ص 65.
(6) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 147.
(7) راوولف: رحلة المشرق، ص 148.
(8) رونكيير: عبر الجزيرة العربية، ص 206، 207.

للرجل والمرأة، غير أن المرأة تُحب دهان شعرها بالزيت أو الزبد، وقلما يميل الرجل إلى هذه الدهانات[1].

ويُشير بيرتون إلى أن أهل الصحراء عرفوا أنواعًا قليلة فقط من طرق تصفيف الشعر، فكتب: «يكتسب الشعر بتعرضه للشمس والريح والمطر خشونة غير طبيعية ويُضفر في «قرون» تتدلى حتى الصدر، أو يُحلق في شكل يُسمى «شوشه». ولا تزداد هذه الخشونة باتباع العادة البدوية الأصيلة المتمثلة في غسله ببول الإبل، الذي لا يعتبرونه نجسًا، ويستعملونه كذلك دواء لوجع العيون، حيث تعمل الأمونيا التي يحتويها عمل منشط رديء. أما مادة التجميل الوحيدة فهي السمن، الذي يُستعمل دون قيد للجسم، والشعر أيضًا»[2]. أما داوتي فلاحظ أن الرجال «يُضفرون شعرهم بطوله الطبيعي في ضفيرتين على جانبي الوجه، ولهذا يُقال في مدح جمال الشاب إن له قرنين كبيرين طويلين»[3]. أما جوارماني فيذكر أن الرجل «يسمح لشعره بالنمو...، وهو يجزئ شعره على شكل أربع جدائل، ويضع منديلًا على رأسه تحت الكوفية أو الغترة لكي يُخفي تلك الجدائل عن أعين الناس»[4].

ليس من عادة الرجال قص شعورهم قبل الشروع في حرب أو غزوة، ويكتفون بحل ضفائرهم، وهم يقولون على الرجل الذي يستعد للذهاب في غزوة «نقض رأسه»[5]، إلا أن الفتى يعمد إلى قص شعره تعبيرًا عن ألمه عندما تُعطى فتاة كان مُولعًا بها لمنافس. وحلق الشعر علامة حداد، وعلامة ازدراء وتحقير، عندما يكون

(1) جوسان وسافينياك: «أعراف قبيلة الفقراء (6)»، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 7، 8، السنة 28 (يوليو ـ أغسطس 1993)، ص 507.

(2) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 79؛ نصر: التراث الشعبي، ص 37.

(3) نصر: التراث الشعبي، ص 116.

(4) كارلو جوارماني: شمال نجد، رحلة من القدس إلى عنيزة في القصيم في العام 1864، صبري محمد حسن (ترجمة)، (القاهرة: دار الهلال، 2010)، ص 99.

(5) يحلق البدو في المغرب الرأس ما عدا الجزء من الشعر الذي يرجون أن يُقادوا منه إلى الجنة بعد موتهم، ويقال: إن المقاتلين في القسم الآسيوي من تركيا يحلقون رؤوسهم عند اندلاع الحرب، ولا يتركون إلا جزءًا في أعلى الرأس للدلالة على تحديهم للموت، إذ يُسهلون على العدو أخذهم من هذه الجديلة، وقطع رؤوسهم في حال الهزيمة. أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 147.

مفروضًا، فإذا قبض على لص أو محتال في المضرب، اقتيد إلى خيمة الشيخ وأُخضع للإذلال بحلق شعره، ولحيته، ثم يُطلق سراحه[1].

أما لحية البدوي فهي قصيرة، قليلة الكثافة، مدورة أو مثلثة الشكل، تحمل لحية مجعدة مستدقة الطرف، وخداه مقعران بينما وجنتاه بارزتان، يقول لوي جاك روسو «لم أجد رجلًا واحدًا إلا وله لحية، وهي قصيرة عادة، وقلّ أن تكون بيضاء»، ويُفسر عدم بياضها بأن البدو «لا يُدركون سنًا متقدمة رغم نقاء الهواء في مناطقهم»[2]. وإذا ترك الرجل شعيرات قليلة في ذقنه، يطلقون عليها تهكمًا «لحية الماعز»[3]. وهم يُشذبون لحاهم ولا يحلقونها أبدًا، وعند بدء طلوع اللحية يحلقها الشاب ثلاث مرات قبل أن يتركها تنمو بصورة نهائية، ويُسمى هذا «حسنة»[4]. وشارب البدوي فوق الشفة العليا ليكون، كما يقول أويتنج، «ظاهرة مرئية، فوجود الشعر في الفم أو فوقه يعتبر بمثابة تصرف معيب»[5]، ونادرًا ما يكون الشارب مكتمل النمو. أما شعر الجسم، خاصة على الصدر، فكثيرًا ما يكون كثيفًا بشكل عجيب[6].

مظهر الرجل الكردي، كما رآه هنري بنديه، جميل، فالأنف طويل، معقوف قليلًا، والفم صغير، والذقن دقيق، والعينان ذكيتان، وحادتان، رغم ما في نظرته من ضياع، له شاربان، ويترك خصلات شعره، يشدها إلى الوراء، أو يتركها تتدلى تحت عباءته، ويصنع البعض منهم ضفيرتين تنزلان إلى الأمام، تحت الذقن وعلى الأكتاف، «والمرأة تغسل له شعره بكل عناية»[7]. وخلاصة القول «إن الكرد طيبون، أقوياء، وأذكياء، ذوو شكل جميل»[8].

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 508.
(2) روسو: رحلة، ص 95.
(3) ديللافاليه: رحلة، ص 96.
(4) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 508.
(5) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 178، 179.
(6) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 147.
(7) هنري بنديه: رحلة إلى كردستان في بلاد ما بين النهرين سنة 1885، يوسف حبي (ترجمة)، (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2001)، ص 103.
(8) بنديه: رحلة، ص 151.

ويرصد ثيسجر عند المعدان المخنث، وهو رجل يرتدي ثياب المرأة، ويتعامل كما لو كان امرأة، «تصرفاته تصرفات امرأة ما عدا هذا العضو، وهذا شيء مؤسف...، ولا تُمانع النساء بوجوده معهن...، وعلى الرغم من ذلك، لم تكن بشرته لينة ورقيقة كبشرة النساء»[1].

النساء:

يكاد يُجمع الرحالة الغربيون على أن بشرة المرأة البدوية سمراء، وعيونها حوراء لوزية، تفيض بالنار التي تقدح من أحداقهن السود، «أما أيديهن وأقدامهن ففيها ما يُلهب غيرة أكثر حسان باريس أناقة»[2]، وقدودهن هيفاء. إلا أن دوبريه يرى أن «النساء العربيات بشرتهن زيتونية اللون، وقسماتهن خشنة عريضات المناكب»[3].

وتصف الليدي درور بنت الصحراء بأنها ليست «بدينة أو مترهلة. فحياتها كلها تعب وإجهاد فلا سبيل لأن تتكدس اللحوم على الجسوم»[4]. وتُضيف آن بلنت أنها «قصيرة، نحيلة وذاوية، لها خصلة شعر رمادي طويلة مُجعدة، وعينان ضعيفتان... مُنهكة تمامًا»[5]. «أطول أو يماثلن الرجال في الطول، ومن المُعتاد أن ترى الكبيرة منهن بدينة أو ثقيلة المشية. أما بالنسبة للفتيات فهن من الجميلات إذا ما نظرنا إليهن نظرة تصور ذهنية، وهن عادة بوجوه صبوحة باشة»[6]. أما تشارلز هوبير فيقول: «النساء اللواتي رأيتهن كُن على قلتهن جميلات وممشوقات. عيونهن جميلة جدًا كما في كل الشرق، لكن لونهن كان باهتًا ومرضيًا»[7].

ويقدم ولستيد وصفًا لها، في زوج أحد الشيوخ، بأنها «فتاة شابة جميلة...، فارعة الطول تمامًا، ذات جمال أنثوي أخاذ... هيئتها ومشيتها في منتهى الرشاقة،

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 264، 265.
(2) كارلو كلاوديو جوارماني: نجد الشمالي، رحلة من القدس إلى عُنيزة في القصيم، أحمد إيبش (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009)، ص 88.
(3) دوبريه: رحلة، ص 130، 131.
(4) درور: على ضفاف، ص 310.
(5) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 166.
(6) بلنت: قبائل، ص 442؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 397, 398.
(7) هوبير: رحلة، ص 73.

ولم تكن سحنتها أكثر سُمرة من سحنات أمثالها من الفتيات الجميلات في إيطاليا، وهي وإن كانت بالطبع أكثر شُحوبًا، إلا أنها أكثر صفاءً وصقلًا... شعرها يتدلى في جدائل على صدرها... وجنتاها رائعتا اللون، وشفتاها حمراوان، مكتنزتان ممتلئتان، وأسنانها بيضاء ولؤلؤية...، تبدو بمنتهى البراءة والسذاجة»[(1)]. ويُضيف جون آشر أن نساء بني لام «على جانب غير يسير من الجمال في شكلهن وحركاتهن الرشيقة»[(2)]. وتؤيده الفرنسية ديولافوا في أن نساء بني لام «جميلات الملامح... بقاماتهن الفارعة وسماتهن الجذابة وشعورهن المضفورة والمتدلية إلى ما يقرب من النخور، يستحققن كل تمجيد وتحسين»[(3)]. وتُفسرِّ آن بلنت السمنة والشعر الأشقر، لدى المرأة البدوية عند بني لام، بأنهما من «دلائل دم أجنبي»[(4)].

وترى آن بلنت أن المرأة البدوية «مخلوقة رائعة بوجه رائع الجاذبية...، وحتى العينين كانتا مشعتين»[(5)]. وتضيف أنها «لبيبة حسنة التربية... وجهها جذاب»[(6)]. وتصف، جوزة، زوجة سطام شيخ الرولة، بأنها «جميلة ورشيقة بقسمات ناعمة، وكانت لطيفة جدًا»[(7)]. ويصف لوي جاك روسو المرأة البدوية بأنها «طويلة القامة، مهيبة القوام، رائعة الشعر، المكون من جدائل تنحدر بلا مبالاة على كتفيها لتصل إلى وسطها، أما ملامحها العامة فتبدو جميلة رغم أنها نصف مغطاة بنقابها»[(8)]. و«على الرغم من طيبتهن غير نافعات، ولا يحملن أية أفكار عامة»[(9)].

(1) جيمس ريموند ولستيد: رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا، سليم طه التكريتي (ترجمة)، (بغداد: مطبعة ثويني، 1984)، ص 112.

(2) جون آشر: «مشاهدات جون آشر في العراق»، جعفر خياط (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 174.

(3) ديولافوا: رحلة ص 167.

(4) آن بلنت: الحج إلى نجد مهد العرق العربي، صبري محمد حسن (ترجمة)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 127.

(5) بلنت: قبائل، ص 350؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 312, 313.

(6) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 128.

(7) بلنت: قبائل، ص 390؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 350.

(8) روسو: رحلة، ص 73.

(9) بلنت: قبائل، ص 217، 218؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 190.

ورصد ديللافاليه «النساء حاسرات الوجوه، ولا يتحجبن»[1]. فظاهرة الحجاب من خصائص الحياة المدنية للمرأة، لأن تغطية وجهها وسيلة حماية لها من أي إنسان غير زوجها، والأمر يختلف في البادية، فالنسوة يمشين سافرات[2]. وكذلك أشارت جيرتروود بيل إلى أن النساء في البادية «غير محجبات... كانت وجوههن من مستوى الفحم، وتحته موشومة بلون نيلي، وشعورهن تتدلى في ضفيرتين على كل جانب»[3]. ويُضيف فريزر أنهن إذا ما نزلن المدن والقرى فإنهن «يطفن في الشوارع غير محجبات»[4]. بينما يرى جوارماني أن ذلك دليل على نبل المحتد، و«من مزايا النبالة»، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أنها ليست إلا «مزايا بائسة»[5]. أما «عند آل العروق تبقى الزوجات والبنات منتقبات، وهي عادة أهل نجد التي تختلف فيها عن البدو»[6]. وتُسمى المرأة التي لا ترتدي نقابًا على وجهها «حرمتن مدلع»[7]. ولعل ذلك نتج عن أن البدوية تُشارك الرجل في كل شيء حتى الغزو، فهي تقوم بقسط وافر من العمل، وبالتالي فإن عدم تغطية وجهها «عملي أكثر حين تُساعد زوجها في العمل، وحين تتعامل مع الحياة الصعبة في الصحراء»[8]. لكن البدويات عندما ينتبهن إلى أن غريبًا ينظر إليهن، فإنهن من باب الحشمة يرفعن الكوفية التي تحيط بالرقبة إلى الوجه حتى مستوى العيون، التي تبقى وحدها مكشوفة»[9].

يتغنى البدو في أغانيهم وشعرهم بجمال المرأة، وخاصة بعيونها السوداء، ويُطلقون عليها «مدعج»، أي سوداء العينين، وتُشبَّه عيون الفتيات بالمياه السوداء العميقة في

(1) ديللافاليه: رحلة، ص 66.
(2) حجر: الرحالة الغربيون، ص 156، 157.
(3) بيل: رسائل، ص 46، 47.
(4) فريزر: رحلة فريزر، ص 150.
(5) جوارماني: نجد الشمالي، ص 39.
(6) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 168، 169.
(7) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 253.
(8) حجر: الرحالة الغربيون، ص 179.
(9) روسو: رحلة، ص 73.

بئر ماء عميقة في الصخر. وعندما تكون المرأة جيدة الملبس، ونظيفة المظهر، وكحيلة العينين، يقال عنها: «الحرمة عليها دِلّ». ويقولون للفتاة الجميلة «خرعوبة»، ويعد الخصر النحيل، والعجز الكبير، من صفات البنت الجميلة عند البدو[1].

لنساء البدو في العادة، حسبما يذكر جوارماني، شعر كستنائي أو أسود، ويندر بينهن المرأة ذات الشعر الأشقر. وسواء كُن شقراوات أم سمراوات، فلهن جميعًا محيا أجمل[2]. وشُعورهن طويلة جدًا، لماعة بفضل مرهم عديم الرائحة يقُمن بتركيبه من الذرور الناعم جدًا المُتخذ من لحاء النخيل، ومن الدهن المُصفى من إلية الخروف[3]. وتتدلى على جانبي وجوههن من رؤوسهن جديلتان سوداوان مخضبتان بالحناء[4]. وليس ثمة أي اختلاف في طريقة ضفر الشعر بين الرجل والمرأة، غير أن الأخيرة تُحب دهان شعرها بالزيت أو الزبد، ولا يقف البدو من لون الشعر موقفًا غير مُبالٍ، واللون موضع تقدير، خاصة اللون الأشقر، فإذا كان لفتاة شعر أشقر مثل الذهب فتنت الحاضرين، وللحصول على هذا اللون تغسل النساء شعورهن ببول الإبل. والشعر الطويل لدى المرأة علامة الذكاء، فإذا كان لفتاة شعر طويل للغاية، وأسنان بيضاء مثل حبات الأرز، وعينان كعيني الغزال، وثديان مثل الرمان، كانت فتاة مُكتملة. وعندما تتزوج يُقصّ شعرها فوق الجبهة لتجميلها، وتحت تأثير الحزن الشديد تقص المرأة ضفائرها الطويلة إظهارًا لحزنها، وإعلانًا لحدادها عند موت زوج أو أخ أو أب، وتضع شعرها على قبر الشخص العزيز عليها الذي تبكيه، أو تُعلقه في أغصان شجرة أو تربطه في قمة صخرة[5].

تهتم المرأة البدوية بنزع شعر جسدها «بتحضير مزيج السكر والماء على نار خفيفة، وعندما يُصبح بالكثافة المطلوبة تُضيف الليمون، وبعد نصف ساعة ترفع المادة اللزجة عن النار، وتتركتها تبرد قليلًا. ثم تقوم بسحب المزيج ودعكه

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 252، 253.
(2) جوارماني: نجد الشمالي، ص 32.
(3): جوارماني: نجد الشمالي، ص 89.
(4) درور: على ضفاف، ص 91.
(5) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 507.

بأصابعها ثم تفرشه في بقع صغيرة على المنطقة المراد نزع الشعر عنها، وبعد دقيقة أو أكثر بقليل تقوم بسحبه عن الجلد، حيث يُصبح الموضع نظيفًا وأملس»[1].

وعلى الرغم من النظرة الاجتماعية التي تضع المرأة البدوية موضعًا أدنى من الرجل، فإن لها في نفوس الجماعة العشائرية احترامًا خاصًا، ومكانة رفيعة، وتتمتع بحرية قلما تتمتع بمثلها غيرها[2]، كما سنوضح لاحقًا. ولكي تكون المرأة موضع تقدير لدى البدو، لا بد أن تكون من أسرة طيبة، وأن تكون تربيتها ممتازة، ومن الناحية الجسدية يتطلبون فيها وجهًا ذا قسمات منتظمة، وجبهة عريضة بيضاء، وعيني مها، متوجتين بحاجبين أسودين، وبخدين في لون التفاحة الناضجة، وثديين مثل الرمان، وأسنانًا بيضاء مثل البرد، وشعرًا بلون الذهب. ومن المرأة المتزوجة يتطلبون الكرم عند لقاء الضيوف، والوفاء لزوجها، والإخلاص لأسرتها، وهم يحتقرون البدوية الفاجرة، أو البغي التي تبحث عن عشاق، والنطلانة التي تسرق من الخيمة، فهؤلاء النساء يُحتقرن في حياتهن وعند موتهن يُدفن دونما تكريم. أما الثرثارات والمُهملات والقذرات فإن البدو لا يُطيقونهن[3].

تلعب المرأة البدوية دورًا كبيرًا في البادية، إذ تستشار حتى في أهم القضايا[4]. و«يعتبر البدوي مزاولة أي عمل، عدا القتال، وركوب الخيل، وبعض الأعمال المرتبطة بقطعانه وترحاله، أمرًا ماسًا بكرامته، لذلك يقع على عاتق المرأة القيام بالعمل الرئيس في المضارب والخيام[5]، فعليها القيام بجميع الأعمال المنزلية، وما يتعلق بها من مهام مختلفة[6]، إذ يتعين عليها أداء جميع الأعمال المتعلقة بالحياة اليومية، إلى جانب العناية

---

(1) روث وهيلين هوفمان: الليالي العربية مذكرات سيدتين أمريكيتين في العراق وقبيلة شمر، عبد اللطيف السعدون (ترجمة)، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004)، ص 292.

(2) ويليام ب. سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، عارف حديفة ونبيل حاتم (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للنشر والتوزيع، 2006)، ص 72.

(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (4)، ص 186.

(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 153، 154.

(5) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 88.

(6) تنسج المرأة البدوية في سيناء الحصر، وتجدل الشيلان الصوف، وترعى الإبل، ولكنها لا تغسل ثياب زوجها، والزوج يغسل ثيابه وثياب زوجته أو يستأجر من يغسلها لهما. ويكلفون النساء برعاية الإبل لأن الغزاة لا يهاجمونها ما دامت في عهدة النساء خوفًا من التعمير «العار». الجوهري: شريعة الصحراء، ص 164.

بالأطفال والطبخ، والأعمال المنزلية، وتسهر على إدامة النار مشتعلة، وتطحن الحبوب لصنع الخبز، وتحلب المواشي. ويقع على عاتقها العناية بالحيوانات الصغيرة: الغنم، والماعز، وهذا يعني في الحياة المتنقلة عملًا في غاية الصعوبة[1].

ومن أشق الأعمال التي تقوم بها جلب الماء، وجمع الحطب والبعر لأجل الطبخ. كما ينبغي عليها أن تحلب النوق والنعاج والماعز[2]، وتشمل أعمال المرأة صناعة النسيج على «النول»، الذي تستمد منه قطع الخيمة والأقمشة الخشنة التي تصنع منها الأكياس والأغطية، وفي بعض الأحيان القمصان أيضًا، ويقوم الرجال بعملية النسيج في بعض الأحيان، لمعالجة الضجر الذي قد يُصيبهم[3]. وتساعد المرأة في أعمال الرعي والصيد، والعناية بالحيوانات، وإعداد الخبز والطعام، رغم أن الرجال يتولون هذه المهمة أحيانًا[4]. وفي الرحيل تُلزم بطي الخيمة، وتحميلها على الجمال لتغيير المضرب وإقامتها وتربيتها[5]. ويقع على عاتقها إقامة بيوت الشعر ونصبها، وهدها وطيها، وتحميلها وتنزيلها عن ظهور الدواب، حينما يتعين إقامة المضرب أو نقضه، كما أن عليها فوق ذلك تدبر الوقت لتربية الأطفال ورعايتهم[6]، وهي أم العيال وراعية البيت. إلى غير ذلك من الأعمال حول الخيام، ولا تتجاوز بذلك المناطق القريبة من الخيمة، ومضارب القبيلة. كل هذه الأعمال تجعل الحياة البدوية متوازنة، فأعمال الرجل خطرة وقد تُنهي حياته في أي لحظة[7].

ويصف لوي جاك روسو النساء البدويات بأنهن «نشطات جدًا، ينصب اهتمامهن على غزل الأصواف، ونسج الأبسطة والخرجة التي توضع على ظهر

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 255.
(2) الحداد: رحلتي، ص 89، 90.
(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 156.
(4)أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 154، 155.
(5) جوسان وسافينياك: «أعراف قبيلة الفقراء (2)»، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 11، 12، السنة 27 (نوفمبر ـديسمبر 1992)، ص 756.
(6) جوارماني: نجد الشمالي، ص 39؛ جوارماني: شمال نجد، ص 48.
(7) عدنان العطار: تقاليد الزواج الدمشقي: البدوي والريفي والحضري، (دمشق: دار سعد الدين للنشر والتوزيع، د. ت.)، ص 22.

الدواب، والأنسجة المفيدة لمختلف الاستعمالات، وخاصة تلك الضرورية لإعداد الخيام...، والعناية بالحليب ومشتقاته، والأعمال البيتية اليومية، كإعداد الطعام وتنظيف الخيول والجمال، ونستطيع القول إن واجبات النساء ومسؤوليتهن هي أكبر، لا بل أثقل مما يقع على عاتق الرجال»[1].

وتُضيف آن بلنت أن نساء البدو «نشيطات في تأدية كل الأعمال في المخيم، يحضرن الحطب، ويسحبن الماء، وينصبن الخيام ويهدمنها، ويجلبن النعاج والنوق، ويقمن بعمليات إعداد اللبن، ويطبخن الطعام، ويعشن بمعزل عن الرجال، ولكن لا يُحجر عليهن أو يُوضعن تحت الحظر والمراقبة. تخرج النساء في الصباح لجمع الحطب، ومعهن الجمال أو الحمير، وكل من صادفناهن وجدناهن يعملن في همة عالية وبمعشر حسن، إذ يختلطن ويزرن خيام بعضهن بعضًا ومعهن الأطفال، ولديهن القدرة على الاختلاط بالأقارب الذكور كل حسب درجة قرابته، إلا أن مكانتهن الاجتماعية في حالة يُرثى لها، ولكنهن لا يتذمرن من ذلك»[2].

بينما يُقصر أوبنهايم «المهارات اليدوية لنساء البدو على غزل ونسج أقمشة خام، وخياطة قطع قماش تمّ شراؤها لصنع الثياب»[3]. ويُضيف ديكسون أنها «تنسج الستائر التي تقسّم الخيمة إلى أجزاء في أوقات فراغها»[4]. ويُطلق البدو على المرأة التي لا مهارات لديها، «رفلي»، أي «لا تستطيع الطبخ، ولا تجيد صنع الثياب، وبيتها متسخ»[5].

وتقوم المرأة البدوية مقام زوجها في الترحيب بالضيوف في خيمتها في غيابه، وتكرم ضيافتهم وإنزالهم وإعداد الطعام لهم، وإطعامهم وتوفير راحتهم[6]. كما أن بيدها شرف وسمعة زوجها، وتقع على عاتقها مسؤولية توفير ما يحتاجه

(1) روسو: رحلة، ص 93.
(2) بلنت: قبائل، ص 442؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 397, 398.
(3) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 87.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 21.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 254.
(6) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 307.

الضيف من الطعام. مجمل القول، «عليها أن تجعل اسم زوجها مشهورًا بين أقرانه العرب»[1].

ولدى عشيرة الفقراء، كما لدى العشائر الأخرى، تلزم النساء بالقيام بأعمال شاقة كطي الخيمة، وإقامتها وتربيتها، وجمع الحطب، وإحضار الماء، وإعداد طعام الضيوف، وتربية الأطفال[2].

وتشترك المرأة عند المعدان مع الرجل في معالجة أبواب الرزق، فتذهب إلى الأهوار لتقتلع القصب والبردي لإنشاء المساكن، وكثيرًا ما تقضي الليالي الطوال في جرش الشلب وتنقيته، وطحن البُر لاتخاذ الخُبز منه، وتغزل الغزل وتنسجه وتحوكه أحيانًا، وهي على وجه العموم تقوم بأعمال وأشغال شاقة متعبة تفوق أشغال وأعمال الزوج[3].

أما زوجات شيوخ العشائر فوظيفتهن الجلوس فقط «بكسل مطلق»، تبرره آن بلنت، من وجهة نظرها، أنه «نتيجة الحكم الاستبدادي»[4]. إلا أن هناك نماذج للمرأة البدوية، زوجة الشيخ، أو الشيخة، لعبت دورًا مؤثرًا في الحياة العامة. مثلًا عمشة زوجة صفوق سلطان البر شيخ شمر الجربا[5]. التي تذكر آن بلنت أنها «أهم شخصية بعد الشيخ فارس في هذه المضارب...، شخصية نسائية من النوع الوقور الجليل، ومحط تقدير وإجلال بين كل القبائل في الجزيرة الشمالية...، إنها الآن عجوز سمينة، والبدانة مقبرة الجمال، وعلى الرغم من وهن جسمها وعجزها فهي امرأة في شخصية مُبجلة، ومشيئتها تُعتبر بمثابة قانون في كل المخيم»[6]. ويُضيف كييوم لجان أنها «تُدير شؤون قبيلة شمر من وراء اسم ابنها، ولقد كان

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 109.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 756.
(3) الحسني: الحالة الاجتماعية، ص 681.
(4) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 270، 271.
(5) عبد العزيز سليمان نوار: «آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا، دراسة في الزعامة العشائرية العراقية في القرن التاسع عشر»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الخامس عشر (1969)، ص 157.
(6) بلنت: قبائل، ص 258؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 228, 229.

لزوجها، شيخ العشيرة السابق، ثقة كبيرة فيها، وترسّخت الثقة في قلوب أبنائها، وهي التي تجيب الرسائل التي ترد إلى ابنها، إنه يمثل جانب القوة، وهي تمثل جانب الحنكة والعلاقات الجيدة، وبما أنها أُمية فقد اتخذت لها كاتبًا أمينًا تُملي عليه رسائلها، ويقرأ عليها الرسائل الواردة إلى ابنها»[1].

ويقدم ألويس موزيل نموذجًا آخر متمثلاً في تركية، زوجة سطام شيخ الرولة، التي كانت «كلمتها قانونًا لا راد له. وكان الحديث يجري عن الضيوف ليس باعتبارهم نزلاء عند خالد، ابن سطام البكر صاحب الخيمة، وإنما يقال إنهم نزول عند أمه تركية». وكانت فوق ذلك كثيرًا ما تدعو الرجال إلى مضافتها، ثم تدخل قسم الرجال وتتخذ مجلسها في المكان الأبرز وتحتكر لنفسها الحديث. وما كان لأحد، ولا الأمير ذاته، أن يجرؤ على مناقشتها في أمر[2].

واسم المرأة الشخصي لا يذكره الضيف، ولا رجال المضيف وأصدقاؤه مطلقًا، بل يبقى اسمها أم العيال[3]، أو راعية البيت. وإذا ما رغب الضيف بسؤال مضيفه عن أحوال زوجته فيقول له: «كيف حال اللي وراك؟ أو شلون أم العيال؟»، حيث يجلس أعضاء الأسرة الذكور، في الجزء المخصص لهم من بيت الشعر، وظهورهم إلى الحاجز الذي يفصلهم عن قسم النسوة، وأي شخص لديه شأنه مع الرجال يقعد مواجهًا لهم، وإن أراد ذكر أعضاء الأسرة الإناث، قال بإيجاز: «وراءك»[4].

حُرمة المرأة وسُمعتها أمران لهما الأولوية في حالة الحرب بين قبيلتين، أو أي أعمال عدائية. فالمرأة تُشجع الرجال على أن يتقدموا للقتال ببسالة من أجلها ويعودوا منتصرين. وعندما يكون على القبيلة أن تحتشد للقتال، تقوم المرأة بكشف النقاب عن وجهها وتُطلق شعرها، وتعتلي مركبها القبلي؛ لبث الشجاعة في قلوب الشباب والمسنين لجلب النصر،

(1) كييوم لجان: رحلة لجان، ص 265، 266؛ رحلة لجان إلى العراق 1866م، ص 80.
(2) ألويس موزيل: في الصحراء العربية، رحلات ومغامرات في شمال جزيرة العرب 1908-1915، عبد الإله الملاح (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2010)، ص 175، 176.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 109.
(4) ألويس موزيل: «أخلاق عرب الرولة وعاداتهم»، محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة 13 (شوال 1407)، ص 191.

والرجال في هذه الحالة، لاسيما إذا كانت المرأة ابنة الشيخ، يُضحون بأنفسهم في سبيلها. وإذا اجتاحت المخيم جماعة من الفرسان المعادين بصيحاتهم المعهودة، فليس هناك ما يجعل المرأة البدوية تخشى على نفسها، لأن قوانين الغزو في الصحراء جعلت لها حُرمة لا يجوز انتهاكها[1]. كما سنوضح لاحقًا.

ورغم أن المرأة لها هذه المكانة إلا أن الأفضلية في المجتمع العشائري كانت للرجل، ويتبين تفضيل البدوي لذاته أثناء الترحال، فإذا كان يملك ناقة فإنه يركبها في حين تسير النساء خلفه وهن يحملن الأدوات المنزلية أو بعض أبنائهن فوق ظهورهن[2]. وتثير ولادة الذكر مشاعر البهجة «ويسري خبر ولادته بسرعة، ويُستقبل بالزغردات»، فهو يعتبر عماد المجتمع، ومحور حياته، وقد اكتسب هذه المنزلة لأنه يُحقق حلم البدوي المزدوج، الاستمرار، والرجولة[3]. كما سنوضح لاحقًا، وهذا التفضيل لا تشعر المرأة به، بل تعتبره أمرًا طبيعيًا، إذ تُشير زوجة لوثر شتاين الألمانية إلى أن أكثر الأمور غرابة بدت للنساء البدويات اللاتي التقتهن «هي المساواة بين الرجال والنساء في المهن المختلفة» في ألمانيا[4].

والمرأة ليست شريكًا كاملًا لزوجها، لكنها في ذات الوقت ليست أمة، ذكر دومنجو باديا أن النساء «يُنظر إليهن كأشباح أو كصُرة من الأثاث موضوعة فوق جمل، أو مركونة في زاوية المنزل»[5]. ولا توجد عند عشائر كعب أي «أهمية أو اعتبار للمرأة حتى إنهم يُطلقون عليها أنها مثل الحذاء القديم بالنسبة لزوجها»[6]. ويُمثل الضرب إحدى وسائل تأديب المرأة لدى البدوي، يقول ألويس موزيل «رأيت الأمير ينزل ضربًا بزوجته الصغيرة بالعصا، وهي مُستلقية على الأرض ترد العصا عنها بيديها، دون أن تُصدر أي صوت، مع أنها كانت تنال من الضرب

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 110.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 156.
(3) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 164.
(4)شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 33.
(5)باديا: رحلة إسباني، ص 84.
(6)باشا: رحلة الحدود، ص 98.

أشـده»[1]. والباحـث لا يتفـق مـع مـا ذكـره هـؤلاء الرحالة، الـذي لا يعـدو إلا أن يكون حـالات فرديـة وليـس ظاهـرة عامـة، إذ إن المـرأة لـدى العـربي البـدوي لهـا مكانتهـا كابنـة وزوجـة وأخـت وأم، ولهـا حرمـة مصونـة حتـى في حـالات الإغـارة والحـرب.

وتنقـل الليـدي درور، عـن أحـد رجـال العشـائر، أن «تسـعة أعشـار المشـاكل العشـائرية ناجمة عـن المـرأة عـلى وجـه التحقيـق، فاسـتغاثة المـرأة «صيحة الحرمة» سـبب الثـأر والقتـل، إنهـا تثـير نخـوة الرجـل في الوغـى، وتوصـم مـن يُحجـم عنـه بالجبـن والعـار، والشُـجاع ذو الشـكيمة أثـير لديهـا، ومكـين مكـرم، ومـن يرهـب المـوت يضـل السـبيل إلى قلـب فتـاة البيـداء»[2].

لا تحتجـب المـرأة الكرديـة كالبدويـة، فهـي حـرة العمـل والتـصرف، ترافـق زوجهـا إذا راعـى حقـوق الزوجيـة، وتُشـاطره أمـر المعـاش، وتُخفـف عنـه أعبـاء المتاعـب والمصاعـب، وتبعـث في نفسـه دواعـي الشـجاعة، وتُسـليه في حالتـي السـراء والـضراء، والرجـاء واليـأس، تعنى بتربيـة الأولاد، تقـوم بـإدارة البيـت وتسـتقبل الأقربـاء والضيـوف بذيـل طاهـر، وطـرف قـاصر، وجفـن سـاهر، وقلـب سـليم، وعقـل قويـم، حـضر زوجهـا أم غـاب، حيًـا كان أم ميتًـا، تُصغـي للرجـل، والرجـل يُصغـي لهـا، وتقـوم مقـام الرجـل في المعامـلات، وتمتطـي الجـواد كالرجـل إذ أرادت السـفر، وتتسـلح بالأسـلحة المألوفـة، وتسـتعملها إذا اقتضـت الحـال لركـوب الأهـوال، وتأخـذ بالثـأر[3].

ولا تخـرج المـرأة الكرديـة مـن بيتهـا، فهـي، كـما تذكـر جيرتـروود بيـل، دائـمًا محبوسـة «في فنـاء الـدار»، وأبعـد مـكان تخـرج إليـه «هـو سـطح البيـت لتغيـير الهـواء»[4]. ولا يحلـب الأكـراد أغنامهـم بـل تحلبهـا نسـاؤهم، لكنهـم يسـاعدونهن في الإمسـاك بهـا[5] ويُعامـل الكـردي زوجتـه «عـلى قـدم المسـاواة». ويشـير كلوديـوس ريـج إلى أن «النسـاء

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 262.
(2) درور: على ضفاف، ص 332، 333.
(3) شـكري الفضـلي: «الكـرد الحاليـون»، مجلـة لغـة العـرب، الجـزء 5 مـن السـنة الثالثـة (تشريـن الثـاني 1913)، ص 235، 236.
(4) بيل: رسائل، ص 261.
(5) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 90.

الكرديات في بيوتهن أقل تحجبًا من النساء التركيات بل والعربيات، ويُسمح للرجال من الخدم بالدخول إلى بيوتهن، وهن لسن متحفظات كثيرًا في التحجب حتى أمام الغرباء، وعندما يخرجن إلى المدينة يرتدين إزارًا أزرق محققًا كالذي تلبسه نساء بغداد، ونقابًا أسود من شعر الخيل، ومن النادر أن يُرخينه فوق وجوههن إلا إذا كُن سيدات من الطبقة العليا، وصادفن أُناسًا لا يرغبن في أن يعرفوهن»[1]. وشاهد نيقولا سيوفي «النساء يغتسلن في النهر وهن عاريات بالكلية». وعلل ذلك بأن «هؤلاء الأقوام وصلوا إلى هذه الدرجة من التوحش حتى تعروا من أثواب التمدن، وكان يُخال لنا أننا في بلاد البربر الذين يُصرِّفون حياتهم بحالة العري»[2]. والغريب أن أمثال هؤلاء الرحالة الذين انتقدوا حالات العري النادرة في المجتمع العربي والشرقي عامة قديمًا، هم من ينتقدون حالات التعفف في وقتنا الحاضر، ويرون في العري لدى المرأة الغربية حضارة وتمدناً وتقدماً.

أما المرأة التركمانية فإنها تخجل من كشف وجهها تمامًا كالبدوية[3].

نساء الصُّلبة غير معزولات عن الرجال، كما هي الحال في المجتمعات البدوية الأخرى، ولا يرتدين الحجاب[4]. ويُشاركن في النقاشات مع الرجال حول مواقد القهوة، ويقُمن بمعظم الأعمال في عمليات الرحيل، والتحطيب وغير ذلك من الأعمال[5]. وفي حفلات الزواج تتبارى نساء الصُّلبة في الرقص، وإذا رقصت الفتاة الصلبية فإنها تُرخي شعرها وترقص مكشوفة الرأس، وتقوم بتحريك رأسها إلى الأمام وإلى الخلف، وإلى اليمين وإلى اليسار، وقد يشترك الرجل معها في الرقص، ويُقبلها مرارًا أثناء الرقص، وقد تتشابك الأيدي ولا يرى قومها في ذلك بأسًا[6]. ويصفهن كارلو جوارماني بأنهن «دميات الخلقة... الصُّلبة لا

(1) كلوديوس جيمس ريج: رحلة ريج المقيم البريطاني في العراق عام 1820 إلى بغداد وكردستان وإيران، اللواء بهاء الدين نوري (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)، ص 271، 272.

(2) سيوفي: رحلة، ص 41، 46.

(3) كارستن نيبور: رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها، الجزء الثاني، عبير المنذر (ترجمة)، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2007)، ص 97.

(4) ماكس أوبنهايم: البدو، الجزء الرابع: خوزستان–إيران «عربستان»، محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 196.

(5) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 350.

(6) العطار: تقاليد الزواج، ص 30.

يسألون زوجاتهم عن الأماكن التي يذهبن إليها حتى وإن غابت الزوجة شهورًا عن خيمة زوجها»[1].

أما نساء الشرارات فإن قماشة المنديل المربوطة بالعقال التي يضعنها على رؤوسهن تُغطي الجزء العلوي من الرأس. ويتركن شعورهن الطويلة الجميلة تنسدل بخُصلها على أكتافهن، ومنها تنسدل إلى ركبهن. والشراريات أجمل نساء البدو، وهن يعشن حياتهن على نمط ذكوري، إذ يستقبلن الضيوف، ويُضيفنهم في غياب أزواجهن وأهلهن، ويحدثنهم ويظهرن أمامهم دونما حرج[2]. وتكشف المرأة عند الشرارات عن نفسها بلا خجل[3].

أما نساء المعدان سكان الأهوار فإنهن جميلات، ويرغب أبناء القبائل الغريبة في الزواج منهن، لكن البدوي لا يزوج ابنته للمعيدي، لأن المعيدي غير نقي النسب. وهذا الحكم نابع من المكانة الاجتماعية المتدنية للمعدان[4]. ولا يُسمح للمرأة عند المعدان «بحلب الجواميس»[5]. والنساء عند المعدان «يجلسن جانبًا ولا يُسمح لهن بالاختلاط مع الرجال من غير عوائلهن»[6].

ويرصد ويلفريد ثيسجر عند المعدان المسترجلة، و«هي امرأة بالولادة تأبى أن تبقى امرأة لها قلب رجل لذلك تعيش كما يعيش الرجال... يحلقن شعورهن عادة مثل الرجال». ويرضى الرجال بالعيش معها ويأكلون معها، ويُمكنها الجلوس في المضيف، وعندما تموت تُطلق النار من البنادق إكرامًا لها، وتُقاتل المسترجلة بشجاعة. ولا تتزوج، لكن ثيسجر رصد زواج إحداهن، «وهذا ما أدهش الجميع، ففي هذه الحالة توافق على ارتداء ملابس النساء، وتنام مع زوجها على شرط ألا يطلب منها أبدًا أن

(1) جوارماني: شمال نجد، ص 90.
(2) جوارماني: نجد الشمالي، ص 45؛ جوارماني: شمال نجد، ص 59.
(3) جوارماني: شمال نجد، ص 60.
(4) أوبنهايم: البدو، ج3، ص 682.
(5) لا يسمح بدو الجنوب للنساء بحلب الإبل مطلقًا. فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 90.
(6) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 44.

تقوم بواجبات المرأة». ويذكر ثيسجر أنه التقى بعدد منهن[1]. ويرصد كلوديوس ريج الظاهرة نفسها عند عشائر الجاف الكردية، «وهن في فرح ونشوة، يسرن معًا بين النساء الأخريات، ويستبان أن لهن سلطة عظيمة في إدارة الجماعات»[2].

والخلاصة كما يقول ديكسون أننا «إذا وازنا بين مناقب ومثالب المرأة البدوية، فالمُحصلة أنها امرأة ساحرة بكل ما فيها تقريبًا. وينبع سحرها الطبيعي من كونها لا تعرف شيئًا عن العالم. ومعرفتها بالمدينة وحياتها محدودة، يُضاف إليها ما تسمعه من أقاويل، فهي لذلك كالطفلة بمرحها وبراءتها، ولكنها سريعة الغضب، وتعبس بدون سبب واضح، تملؤها الغيرة وتُحب وتكره بعاطفة شديدة. ومع هذا باستطاعتها أن تكون ألطف المخلوقات وأكثرهم تضحية، تُحب أطفالها حتى العبادة...، كما أنها تحس بالألم في أعماقها إذا لم يرقد زوجها بالقرب منها كل ليلة»[3].

العبيد:

ينظر العشائري للشخص على أنه عبد إن كان ينحدر من آباء وأجداد عبيد. ولا يعني هذا أنهم يُعاملونهم معاملة سيئة أو يحتقرونهم؛ بل إن كثيرًا من العبيد من أتباع الشيوخ وصلوا إلى السلطة والمقام العالي، وقسم منهم أصبح أخًا للشيخ، أو لأبنائه بالرضاعة. ولا يُمكن تمييز الكثير من العبيد عن رجال العشائر الآخرين من حيث اللون والمظهر؛ لأن الدماء العربية تجري في عروقهم. ويُشكّل الخدم الزنوج والعبيد جزءًا من العشيرة، ويُصرّ شيوخ العشائر على امتلاك عدد وافر من العبيد الزنوج، الذين يُعتبرون رمزًا لسلطة الشيخ[4]. ويُمثلون نوعًا من الحرس الشخصي، يسيرون بجواره أينما ذهب، ولا يبتعدون عن سيدهم أبدًا سواء في المخيم أو أثناء الحرب، ويُرسلهم سيدهم لأداء مهام خاصة مثل تحصيل «الخوة»، وتخشاهم القرى التي تدفعها خشية متميزة بسبب بطشهم الشديد، بل

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 263، 264.
(2) ريج: رحلة ريج، ص 190.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 48.
(4) الحداد: رحلتي، ص 37.

إن أفقر البدو، وأقلهم مكانة، يترفع ترفعًا كبيرًا أمام هؤلاء العبيد، فإن ذلك لا يمنع هؤلاء من كسب قدر وافر من الاحترام والنفوذ في القبيلة، بل إن العبيد، على الأغلب، شخصيات مهمة، يعاملهم أسيادهم كالأخوة، ويُعطونهم الثقة الكاملة، ويحملون ثأر سيدهم، فينتقمون ممن قتله[1].

يمكن القول إن كل شيخ، وكل ذي شأن في العشيرة، يملك أعدادًا من العبيد الذكور، كما تملك زوجاتهم أعدادًا مماثلة من النساء سواء من المولدين أو المولدات، أو ممن يتم شراؤهم. وإن شراء العبيد هو الحالة الغالبة، كما أن هنالك الكثير من الشيوخ يتلقون العبيد هدايا، من أمراء وشيوخ آخرين[2]. ويغلب أن العبيد الموجودين في هذه القبائل قد ولدوا في البلاد العربية ذاتها. وقد تلاشى الطابع المميز للزنوج شيئًا فشيئًا بسبب الاختلاط بالدم العربي حتى إنه قد اختفى في بعض الحالات اختفاءً تامًا، ولقد وجد ماكس أوبنهايم عند الشيخ فارس عبيدًا من دم مخلوط يُجانسون شمرًا أكثر من مجانستهم للزنوج[3]. كتب بورخارت: «لدى الشيخ الكثير من العبيد، وتجارة العبيد واقتناؤهم تنتشر في جميع المجتمعات، غير أن السود، مع ذلك، يلقون معاملة جيدة جدًا، وهم يُخاطبون أسيادهم بعبارة «عمي» التي تعني أخا الأب»[4].

«وقد جرت العادة أن يُعطى العبد مصروفًا خاصًا يكون بمثابة مرتب له، وهو لا يعتبر نفسه عبدًا، بل إنه مثل معظم العبيد الذين ينضمون إلى عشيرة ما يُصبح أحد أبنائها». بل أحيانًا يُصبح على قدر من الغنى، إذ يمتلك الكثير من الخراف[5].

ويُعامل البدو عبيدهم «كأطفال مدللين أكثر منهم كخدم»[6]. بل إن السيد يُعامل عبيده معاملة حسنة فيحصلون على خيول وأسلحة جيدة، أما ولاؤهم وشجاعتهم فهما مضرب الأمثال، وقد التقى أوبنهايم عند «الشيخ فارس بزنجي خالص، ولد في مخيم

(1) بيل: رسائل، ص 334.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 459.
(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 96.
(4) نيبا وهربسترويت: رحلة عبر الخليج، ص 157؛ Nippa, Herbstreuth: Along the Gulf, P. 149.
(5) هوفمان: الليالي العربية، ص 249.
(6) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 320.

غريب، وعتقه سيده، وكان قد أجّر نفسه خادمًا، وكان يتمتع بمكانة مرموقة جدًا، ويتولى تقديم القهوة، والإشراف على قطاع الرجال في الخيمة، ونجد هؤلاء الخدم الزنوج الأحرار في جميع المخيمات الكبيرة، ويتمثل أجرهم في الحصول على منتجات عينية»[1]. ويُعامل البدو عبيدهم بشكل أفضل من معاملة أهل المدن، وغالبًا ما تأخذ هذه المعاملة طابع الأخوة أكثر من طابع العبودية والسيادة، فالإنسان في الصحراء بطبيعته، ولأسباب معيشته، وبسبب الحياة والتقاليد التي يعيشها، يُعامل العبيد بطريقة أكثر إنسانية[2]. كتب بورخارت «هؤلاء الزنوج يُعاملون بالحُسنى، ولم يكن ثمة فوارق طبقية كما يبدو، ففي المضارب مثلًا، كان الزنوج يجلسون مع بقية المسافرين، يأكلون، ويتقهوون، وغالبًا ما كانوا يأخذون زمام الحديث بصخب»[3].

ويُرجع ديكسون أسباب اختلاف معاملة العبيد بين أهل المدن وأهل الصحراء، إلى أن «العبيد يُوجدون في أغلب الأحيان لدى الشيوخ، وهؤلاء يُعاملون من يعمل معهم معاملة الأب لأولاده، إذ يُحب كل شيخ أن يكون أبًا لكل فرد في قبيلته، ويحس برضا كبير عندما يحس برضا الجميع عنه، كما يُريد سماع كلمات الثناء والشكر سواء من قبيلته أو من القبائل الأخرى، وبخاصة بين أقرانه الشيوخ، ولهذه الأسباب فإنه مُضطر أن يُعامل جميع من يعمل معه بالرضا والسرور، فهو يفرح كثيرًا عندما يحس برضا الجميع لديه، سواء أكانوا رعاة أم عبيدًا، ويحس بالرضا كذلك عندما يستقبله هؤلاء، ويُقدم لهم الهدايا من الثياب في بعض المناسبات كالأعياد أو الأعراس، وكُلما حسنت معاملة الشيوخ لعبيدهم زاد ذلك من شهرتهم بين أقرانهم»[4].

وللعبد الحق في أن يقوم بأعمال السلب إن كان قادرًا على الكسب بالسيف، إذا كانت العشيرة التي ينتمي إليها سيده بحالة حرب مع عشيرة أو قبائل أخرى،

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 98.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 459.
(3) نيبا وهربسترويت: رحلة عبر الخليج، ص 220؛ Nippa, Herbstreuth: Along the Gulf, P. 215.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 460.

أما إذا تم الاستيلاء على عبد أثناء عمليات الغزو فيُعتبر عندها في عداد الإبل. وإذا حدث أن مرت مجموعة من المغيرين، في حالات الغزو، والتقى أحدهم أحد العبيد وهو يرعى الإبل فلا حرج عليه إن أخذ ذلك العبد. وفي حالة العداوة بين القبائل يجوز أن يقوم أحدهم بالإغارة وسلب أحد أولاد العبيد أو عدد منهم ويجعلهم من أملاكه، على ألا يقل عمر هؤلاء الأطفال عن عشر سنوات. وعلى سيدهم أن يحاول إعادتهم مهما كلفه ذلك من دم. كما أن عليه السعي للانتقام بقتل سارق هؤلاء الأطفال عاجلًا أم آجلًا، وعليه ألا يلين ولا يكل أو يمل. وإذا صادف أثناء الإغارة أن عثر المُغيرون على عبد كان قد أُعتق، وجلبوه معهم في عداد الإبل، رجلًا أو امرأة وتبيّن لهم حقيقة الأمر فعليهم إعادته لأهله وتصحيح الخطأ[1].

والعبيد فقط، مسموح لهم بدخول خيمة الحريم فلا يدخلها سوى «الشيخ، والأسرة والخدم والعبيد»[2]. ويُوجد للعبيد قسم خاص في خيمة الحريم. وقد كتبت روث وهيلين هوفمان «كثيرًا ما كنا نحشر رأسينا في الجزء الذي تشغله الخادمات والإماء وأطفالهن، من خيمة الحريم، وكنا نجدهن منهمكات في صنع الخيوط من الصوف الخام، حيث يلففنها ويفتلنها على مغازل خشبية كبيرة، وبالتناغم مع إيقاع أغنيات فلكلورية كُن يترنمن بها»[3].

ويعطي البدو عبيدهم أسماء أجمل من أسماء الأبناء في البادية، فَحَسب نقل جوهن هيس عن أحدهم «نُسمي أبناءنا لأعدائنا، أما عبيدنا فنُسميهم لأنفسنا»[4]. ويشعر العبيد بالسعادة والمُتعة في تقديم أقصى فروض الطاعة لسيدهم، عن طيب خاطر، وهم على استعداد لأن يُضحوا بأرواحهم ودمائهم من أجله، لأن أرواحهم على قدم المساواة مع روحه، وقد ساعد هذا الارتباط، الذي لم يكن له حدود على أن يُبعد

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 460،461.
(2) هوفمان: الليالي العربية، ص 252.
(3) هوفمان: الليالي العربية، ص 268.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 258.

عنهم أي شعور بالمهانة أو التذمر أو الندم[1]. كتبت آن بلنت «إن العبيد السود يُظهرون في أنفسهم كبرياء مُصطنعًا كبيرًا بين البدو على عكس ما كنا نفترضه في شخصياتهم، ففي الأماكن تراهم يتصرفون بحصافة ورزانة، وينتج ذلك عن عيشهم الدائم في خيام شيوخ القبائل وأصحاب المكانة، ولأنهم يُنشَّؤون كخلان للأولاد في البيوت، ولأنهم نسبيًا مسلمون، وأكثر صرامة من أسيادهم، وهم يُعاملون هنا بمساواة، ولهم نفوذ معتبر، حيث يذهبون ويأتون على راحتهم، وكما يحلو لهم»[2].

ويُسمى العبيد من النساء لدى البدو بالجواري، والواحدة منهن جارية، ولا يقال عبدة. ويُطلق البدوي على الزنجية التي تُشترى لغرض الخدمة «قانة»، والنوم معها ليس محظورًا، ولكنه غير مألوف[3]. ويتزوج البدو فتيات من العبيد إلا أنه لا يحق للعبد أن يتزوج امرأة حرة، وإلا فالموت هو المصير الذي ينتظره. وإذا ما حصل شيء من هذا القبيل يثور أحد أقارب المرأة الحرة، ويقتل العبد الذي تجاسر على مس المرأة أو تزوجها حتى يمحو آثار هذا العار[4]. وفي الغالب لا تتزوج نساء العشيرة عبدًا أبدًا، وكذلك لا يتزوج رجال القبيلة من الإماء. ولا يُمكن لعربي أصيل أن يتزوج امرأة كانت جارية وأُعتقت، وعلى أهل من يخالف ذلك أن يقتلوه، لأنه قد تسبب في إلحاق الخزي والعار بشرف القبيلة وأصالة دمها، ولن يقبل العربي الأصيل أن يحط من قدره لقضاء شهوة عابرة، ويتصل جنسيًا بجارية اشتراها بثمن، لأن ذلك يُعتبر عيبًا كبيرًا، وإهانة مُشينة لشرفه. لكن من هم في مرحلة نصف البداوة والحضر، يتذرعون بالقول إن من يشترِ جارية فله الحق أن يتمتع بها بالطريقة التي يراها مناسبة، وما العيب إذا كانت ملكه، وما هو الإثم إذا مارس الجنس معها عندما يرغب، أما البدو فيرفضون هذه الأفكار، ويرونها سفسطة لا معنى لها، وتبريرات مخزية، وغير مقبولة لهم[5].

---

(1) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 228.
(2) بلنت: قبائل، ص 239؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 211.
(3) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 254.
(4) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 93.
(5) ديكسون: عرب الصحراء، ص 461.

ويجري زواج العبيد فيما بينهم، إذ يقوم سيد الجارية مقام الأب والسيدة مقام الأم، وهم يهتمون بزواج عبيدهم كما لو أنهم من أفراد عائلتهم[1]. ويُزوج الشيخ أو السيد عبده أمة من بنات أحد عبيده، أو يزوجه خادمة أو امرأة غريبة عن القبيلة حال موافقتها على ذلك[2]. ويذكر ديكسون أنه يُحظر على البدوي الزواج من امرأة بيضاء من العبيد أجنبية حتى لا يُفسد نقاء دم قبيلته، وإذا ما أقدم على الفرار للزواج منها فإنه لا يستطيع العودة إلى أقاربه لأنهم سيقتلونه[3]. بل قد يُقدم الشيوخ عددًا كبيرًا من العبيد، ضمن المهر، كما ذكر أوبنهايم[4].

يتحمل العبيد في البادية قسطًا كبيرًا من المسؤوليات التي يُكلفون بها من قبل أسيادهم، فهم كما أورد ديكسون يقومون بالعمل على سحب المياه من الآبار لسقاية قطعان الإبل والأغنام المملوكة لأسيادهم، كما تقوم النساء بعملية التحطيب لقضاء حاجات الخيمة، وتحضير القهوة المُرة، ويمكن أن يُكلفوا بأعمال مختلفة كرعاية قطعان الحيوانات من الخيول والإبل والغنم في أيام الصيف الحارة عندما يهيم البدو حول آبار المياه[5]. بل يقوم العبيد أو الخدم السود على زراعة أراضي سيدهم والعناية بها، ويحتفظ العبيد لأنفسهم بثلث المحصول مقابل مجهودهم. والثلثان الآخران للمالك[6]. وفي الترحال تكون عملية نصب الخيمة، من اختصاص النساء يُساعدهن الخدم والعبيد، وكل شخص يقوم بالمهمة التي أنيطت به على أكمل وجه وهو يعرفها ويهرع لتنفيذها كلما دُعي للعمل في نصب خيمته[7]. ويجمع الوقود العبيد والنساء[8]. ويقوم العبيد بالخدمة. ويعتني العبيد

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 97.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 125.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 156، 157.
(5) ديكسون: عرب الصحراء، ص 460.
(6) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (4)، ص 189.
(7) ديكسون: عرب الصحراء، ص 61.
(8) ألويس موزيل: «أخلاق عرب الرولة وعاداتهم» محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 28 (سبتمبر-أكتوبر 1993)، ص 593.

بالأطفال[1]. وإن اقترف الأطفال ما يُوجب العقاب ضرُبوا بعصا، ولا يضربهم أبوهم أو أمهم وحسب، بل والعبيد ذكورًا وإناثًا[2]. وغالبًا ما يُكلف أحد العبيد برعاية خيول الشيخ الأصيلة والإشراف على شؤونها[3].

تحرر الكثير من العبيد بين العشائر العربية، لكنهم بقوا وعائلاتهم في مضارب سادتهم السابقين، بصورة دائمة تقريبًا. بدورها لم تتغير العلاقة بينهم وبين عبيدهم السابقين إلا قليلًا، الذين يبدون طاعة عمياء حيالهم. ويُشكلون مع أقربائهم الذكور، الأتباع الشخصيين المسلحين للشيخ، الذي يتكفل من جانبه بمعاش عبيده، الذين لا يتزوجون من خارج صفوفهم[4]. ورغم إلغاء العبودية في العراق بصورة رسمية عام 1924 فقد بقي العبيد السابقون يعملون لدى أسيادهم[5]. أما الإماء، فلم يبق لهن وجود في العراق، إذ تحول عدد من جواري الشيوخ إلى زوجات شرعيات لهم، ولهذا فالنساء الإماء في بيوت الشيوخ أصبحن إما خادمات وإما زوجات[6].

وهناك من يذهب إلى أن العبد «رغم أنه يتمتع بحرية نسبية، فهو لا يستطيع التصرف في شخصه، فلكي يتزوج لا بد له من الحصول على موافقة سيده الذي لا يعترض على رغبته. بل إنه يُحاول تحقيقها بأن يمد عبده بزوجة من أجل زيادة ثروته، لأن العبد يُنجب من أجل سيده، والولد المولود تحت خيمة السيد يُمكنه في اللحظة المناسبة الزواج وفقًا لرغباته، فهو يتمتع بقدر من الاستقلال أكبر مما يتمتع به العبد المُشترى. وإذا لم يكن أحد الأشخاص راضيًا عن عبده، باعه واشترى آخر بدلًا عنه. وإذا قتل بدوي من قبيلة مجاورة عبدًا، ثأر له سيده الذي يطلب الدية أو يقتل أحد أعضاء القبيلة. وإذا قتله أحد أفراد القبيلة نفسها، يُطبق جزاء مماثل فإما أن يُقتل القاتل، أو أن يُطرد خارج العشيرة، أو يُلزم بدفع الدية.

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 62، 296.
(2) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 181.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 363.
(4) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 89.
(5) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 10.
(6) درور: على ضفاف، ص 311.

وإذا هرب عبد إلى قبيلة مجاورة طلبه سيده كما يطلب بعيرًا ضالًا، ويُرد الهارب، إذا لم تكن ثمة حرب بين القبيلتين، وفي الحالة العكسية لا يُرد العبد إلى سيده السابق، ويُمكنه البقاء في الأسرة التي استقبلته أو تحت خيمة الشيخ الذي استضافه، وكثيرًا ما يرتبط بوصفه خادمًا بسيده الجديد، وهو يتمتع بقدر أكبر من الاستقلال، وكثيرًا ما يُغري هذا الوضع العبيد الذين تُساء معاملتهم، وبما أن الهروب في الصحراء أمر سهل للغاية، فإن البدو لخوفهم من أن يفقدوا عبيدهم على هذا النحو، يعمدون إلى منحهم حرية كاملة، ويتمّ هذا العتق علانية بمناسبة ظرف استثنائي كالعودة من غزو برز العبد فيه، أو الاحتفال بزواجه، أو ولادة ابن له، فيذبح سيده ذبيحة، ويهدي إليه خيمة، ويصير العبد حُرًا، وله بيته الخاص، وبعد عتقه لا ينسى العتيق من أسدى له الخير، فيظل مرتبطًا به بروابط الولاء والصداقة، وفي بعض الأحيان يُصبح العتيق شخصية مهمة في القبيلة، ويتحقق ذلك عندما يصير ممثلًا للشيخ، يُخلص لمصالحه ويتولى أكثر شؤونه أهمية، وعندئذٍ يُسمى بعبد الشيخ، وهذا اللقب كافٍ لإكسابه السلطة[1].

وأيًا كان نفوذ العبد فإنه يتذكر على الدوام وضعه الذي لا يُمكنه أن يفلت منه، فلا يُمكنه مثلاً أن يطمح إلى الزواج من امرأة حرة، فلن يقبل أي عضو في العشيرة زواجه بابنته دون أن يستشعر العار، ومع ذلك فإنه يشعر بالفخار بالزواج بامرأة بيضاء، لكنه سوف يضطر إلى حصر اختياره في اللاتي يُمكنه الزواج منهن، واتخاذ شرارية أو هتيمية أو ابنة أحد الصناع، وبمجرد أن تسمح له موارده بهذا الترف يأتي بزوجته إلى خيمته[2].

الشباب:

يُشير الرحالة إلى أن شباب البدو من ذوي المظهر الحسن، والعيون اللامعة، وعلى شفاههم ابتسامة جميلة، وفي أفواههم أسنان ناصعة البياض، ولكن بعد سن الثلاثين نجد في وجوههم العبوس بسبب عادة تقطيب الحاجبين الدائمة لحماية العينين من أشعة الشمس، وهذا ما يُضفي على الوجه تعابير قاسية تتنوع بتنوع

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (3)، ص 23، 24.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (3)، ص 25.

شخصياتهم الحقيقية. وبشكل عام نجد اعتلال الصحة وضعف القوى في مرحلة الشباب شيئًا غير معروف بين البدو[1]. ويُطلق البدوي لفظ غُلام على الرجل الشاب الذي يتراوح عمره بين 15 و30 سنة. ويستخدم مفردة غليم للإشارة إلى صبي عمره نحو 10 سنوات. أما كلمة شباب فتُشير إلى الرجال الشباب والنساء الشابات بعمر 15ـ30 سنة، ويُسمون أيضًا «جهالة» أي عديمو الخبرة[2].

يُولع الشباب البدوي بالمُغامرة، وينطلقون في حملات السلب من أجل المجد والمكاسب، وغالبًا ما يتعرضون لضربات قاسية، وكثير منهم يحمل الجروح الكثيرة التي تظهر بادية على جسده، بينما لا تُلصق بهم فكرة العار، إذا ما هربوا في يوم من الأيام، حتى وإن كان الهاربون يتمتعون بقوة أفضل[3]. ويُسرُّ الشباب والعبيد بنبأ القيام بالغارات لأنهم يتوقون إلى الغنائم المنتظرة. فالبدوي يتوق أشد التوق للسلب ليلًا ونهارًا، لا بقصد الإثراء بقدر ما يجد من متعة في الاستيلاء على الأسلاب، فكلما كان الخطر عظيمًا كان الإغراء أعظم، فالبدو ينظرون إلى القتال كرياضة[4]. والوظيفة الأساسية للفتى في المجتمع البدوي هي الحرب، والتمرس بطرق المبارزة في النزال ليستطيع التغلب على الأعداء. ويقوم الضعاف من الشباب بالرعي والبيع والتجارة. ويقتصر توجيه الشباب على تهيئته لأعمال اللصوصية والقتال، وإذا بلغ الصبي قدرًا من القوة يسمح له بركوب الخيل دون مساعدة ينبغي عليه عندئذٍ أن يتمرس على ألعاب الفروسية، ويبدأ في حمل واستعمال رمحه منذ الحادية عشرة أو الثانية عشرة من عمره، وقد كان كبير أبناء الشيخ فارسًا يُشارك في الغزوات منذ أن كان صبيًا في الرابعة عشرة من عمره[5]. ويقوم الشباب برعي الماشية ويعودون مساءً «في صخب عاصف من المرعى»[6].

(1) بلنت: قبائل، ص 432، 433؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 387, 389.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 259.
(3) بلنت: قبائل، ص 435؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 390.
(4) موزيل: في الصحراء العربية، ص 318.
(5) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 161، 162.
(6) نصر: التراث الشعبي، ص 147.

وأورد الرحالة العديد من قصص الحب المتبادل بين الشباب والشابات إلى حد الوله، كما سيرد لاحقًا، وقد يحدث أن تقوم الفتاة باللعب بعقول الشباب، ولكن مثل هذه العلاقات وضعت عليها قيود لا يجوز خرقها، وإذا ما حدثت رغم ذلك علاقات غرامية، يضطر الشباب العاشقون إلى الهروب من قبيلتهم، أما إذا كان العاشق رجلًا مُهمًا فلا يمكن القيام بأي شيء[1]. وبسبب غلاء المهور يقوم فقراء البدو من الشباب بخطف البنت إذا كانت ترغب بالشاب، وحينئذٍ يُقال فلانة خطفت فلانًا[2] كما سيرد لاحقًا.

البنات:

يكاد يُجمع الرحالة على أن الفتاة البدوية تتميز بجمال عينيها، وقد أحيطتا بالكحل الأسود، ونقاء البياض داخل العين، إضافة إلى الأهداب الرجراجة بحركة سريعة، وصوتها الناعم اللطيف، الذي يوحي بالضعف المحبب لدى المرأة، وقد مزج هذا الصوت بالنبرات القوية، التي تدل على قوة الشخصية والتصميم. والفتاة في القبيلة لها من الحرية ما للرجل، ولها مكانتها الرفيعة، وهي لا تحتجب، ولا يرى البدوي في سماحه لابنته بالاشتراك في الرقص والغناء والأفراح مع بنات القبيلة وفتياتها أي غضاضة أو نقيصة. إلا أنه يُحرم على الفتيات غير المتزوجات أن يختلطن بالرجال أو يُقمن صداقات معهم إلا ضمن نطاق العائلة الصغيرة، أما المتزوجات فهن يتمتعن بحرية تفوق تلك التي تتمتع بها أخواتهن في المدينة. ويُمكن للفتاة منهن أن تظهر أمام أي من رجال طائفتها دون حرج. والبدويات عمومًا يملكن لباقة اجتماعية عالية يرافقها حرص فائق على سُمعتهن، لأن أسوأ ما يحدث للمرأة منهن هو أن تلوكها الألسن. ومع هذا فهن يتصفن بحب القيل والقال، وبالخبرة في تشويه سمعة الآخرين[3].

والفتاة البدوية في بداية حياتها قبل الزواج تختلط بالرجال، وخاصة الشباب،

(1) أوبنهايم: البدو، ج4، ص 197.
(2) العطار: تقاليد الزواج، ص 38.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 48.

فحياة المرأة البدوية تُيسّر لها الاختلاط بالرجل، فهي ليست منعزلة، وهي لهذا تعرف أكثر رجال العشيرة الذين يعيشون معها، إذا كانت العشيرة تعيش في مضرب واحد، لأنهم ينتقلون معًا وينزلون معًا، ويترددون إلى سوق البدو معًا. وهكذا فالفتاة البدوية ترى الشباب، وتتحادث معهم، وتواعدهم وتلتقي معهم مع المحافظة على الأعراف والتقاليد الشرعية والأخلاقية والاجتماعية كافة، أما إذا تعدت العلاقات البريئة فإن عقاب الفتى والفتاة هو الموت على يد أبي الفتاة أو أحد إخوتها أو أولاد أعمامها، ويعتبر السكوت عن مثل هذه التصرفات مهينًا لكل أفراد العشيرة[1].

وأعظم حدث في حياة الفتاة البدوية هو الزواج والأمومة، كما سيرد لاحقًا. والزوجية هي كل شيء لديها في الحياة، إنها تنتظر بمزيج من الصبر[2]، وتتطلع إلى ذلك اليوم الذي تزور فيه إحدى صديقات أمها زيارة خفية، فتفرح أن يتصل النسب بين الأسرتين. إن مثل هذا اليوم يجب ألا يكون بعيدًا، فالفتيات يتزوجن مبكرًا. وقد تعرف الفتاة الفتى في أيام الطفولة، لاسيما إن كان ابن عم لها، وهو الغالب، وقد يكون غريبًا لم تر وجهه ولن تراه إلا في يوم الزواج. وعلى الرغم من أن واجب الفتاة أن ترضى بما يقرره الوالدان، فإنه يُسمح بأن يرى بعضهم بعضًا[3].

الفتيات مُقامرات بالطبع، والزواج الذي تُقدم عليه البدوية، حسبما ترى الليدي دورو، ميدان فسيح للحظ، والزواج عندها وسيلة لغاية هي إنجاب الأطفال، إن نصف الرقى والتعاويذ التي يُعدها المتعاطون بالسحر مخصصة لمن لا طفل لها. فالعقيم ترى أنها لم تحظ برضاء الله، وأنها مخلوق لا فائدة من وجوده، أو «درب لا ينفذ إلى شيء»، وهي لا تترك تعويذة سحرية إلا وتستعملها، كما أنها تزور الأماكن، وتُصلي وتتضرع إلى الله تعالى عسى أن يُبدل حالها السيئ بحالٍ حسن[4].

(1) العطار: تقاليد الزواج، ص 22، 23.
(2) درور: على ضفاف، ص 318.
(3) نصر: التراث الشعبي، ص 253، 254.
(4) درور: على ضفاف، ص 319.

ويُشير جوارماني إلى أن البدو لا يُجبرون الفتاة على تقبل زوج هي لا تتخيل صورته، والأب لا يُمكن أن يقبل من يتقدم للزواج بابنته إلا بعد أن يحصل على موافقة الفتاة[1]. فإن كرهت زوجها المقترح، فإن القلة من الوالدين فقط، تُصّر على إتمام الزواج، ويتوقع منها، أن تُطيع والدها وتوافقه على اختياره لها، وفيما عدا حق ابن العم، فإن الفتاة البدوية حرة في أن تحب وتتزوج من تشاء، ومن هنا فإن أكثر الزيجات عند البدو، هي زيجات حب، حتى بين أبناء وبنات العم، يتفاهم فيها الشاب والفتاة على الزواج[2]. كما سيرد لاحقًا. وتتمتع الفتاة البدوية بقدر من الاستقلال كبير، فهي لا تُعدّ نفسها مُلزمة على الإطلاق بقرار أبيها، في شأن الموضوع الخطير المُتعلق بمستقبلها، وإذا لم يكن طالب يدها يحظى برضاها، أو إذا لم يُفلح في الحصول على مودتها، فلن تتردد في رفض طلبه، أما إذا قبلت، شُرع في الحال في احتفالات الزفاف[3].

ويذكر ويلفريد ثيسجر أن المرء لا يحتاج إلا لقليل من الإثبات حتى يُدين الفتاة بتهمة تبقى تُلازمها. أو إن مجرد شائعة كافية لهذا الغرض، وتنال القتل على يد أسرتها من دون رحمة، أو شفقة، وذلك حتى تسترد تلك الأسرة شرفها بمحوها العار، الذي لحق بها، وينتقل واجب تنفيذ القتل إلى أخيها، الذي لا يُمكنه تخليصها إذا ما أراد البقاء بين عشيرته[4].

وينفرد جوهن جاكوب هيس بذكر أن البنات لا يحصلن على أي شيء من تركة الأب «الميراث» إذا كان للأب أبناء وبنات، إلا إذا أعطاهن الإخوة طوعًا ما تجود به نفوسهم. لكن الإخوة مسؤولون عن أخواتهم حتى يتزوجن. أما إذا لم يكن للأب سوى البنات فإنهن يتقاسمن التركة[5].

(1) جوارماني: شمال نجد، ص 315؛ جوارماني: نجد الشمالي، ص 119.
(2) العطار: تقاليد الزواج، ص 25.
(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 759، 760.
(4) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 197، 198.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 255.

الفصل الثاني

....

الأسرة العشائرية

الكتابة عن الأسرة البدوية يكتنفها الغموض الناجم عن صعوبة ضبط المدلول الذي تعنيه هذه الكلمة، فكلمة أسرة تحمل في معناها صورة مصغرة للحياة الاجتماعية في المجتمع العشائري، حيث الارتباط بالقبائل والعشائر والبطون، ولها صلة بحياة القبيلة، وحياة البداوة، لارتباطها الوثيق بالتقسيمات الاجتماعية، فهي تُشكّل قاعدة الانطلاق الأساسية في الأنساب بعد الرهط. أما كلمة عائلة فمستحدثة مشتقة من الفعل «عال» وتكشف عن المعنى المراد بها، وهو كونها مجموعة الأفراد الذين يُعيلهم مُعيل، لذلك فإن كلمة أسرة هي الأكثر دلالة على «أصغر تشكيلة أو جماعة قبلية، وأدناها في سلم حساب النسب»[1].

ربما يظن البعض أن الرهط أو الأسرة تسميتان لمُسمى واحد يضم الأبوة والأخوة والعمومة، غير أن التدقيق يُظهر فرقًا بينهما، فالرهط هو الأبسط يضمّ الأب والأبناء، بينما تضمّ الأسرة الأخوة والأعمام إلى جانب الأبوة، وبهذا فإنه جزء من الأسرة. وتعيش الأسرة البدوية مع بقية أرهاط الفخذ الذي تنتمي إليه، ولها جميعها كبيرها ويُعرف بالشيخ، ويُمثل مجموعة الأسر أو العشيرة في مجلس القبيلة، حيث بيت السادة ورؤساء العشائر والأفخاذ المكونة للقبيلة في أمورها وقضاياها.

والفرد في الأسرة أو على مستوى العشيرة أو القبيلة ليس له كيان ذاتي منفصل عن الكيان الجماعي، لأن هذا الكيان هو الذي يتحكم بمعيشة الفرد وفي علاقاته مع

(1) محمد علي سلامة: محكمة الأسرة ودورها في المجتمع، (الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، 2007)، ص 5، 6؛ إلهام بنت فريج بن سعيد العويضي: أثر استخدام الإنترنت على العلاقات الأسرية بين أفراد الأسرة السعودية في محافظة جدة، رسالة ماجستير غير منشورة، (جدة: كلية البنات، 2004)، ص 18.

الخارج، فالفرد في علاقاته الخارجية يُعرف من خلال القبيلة التي ينتمي إليها، إذ يُقال عنه «أخو قريش» أو «أخو تميم». أما في علاقاته داخل القبيلة فيُعرف من خلال انتمائه إلى فصيلة أو عشيرة مُحددة كأن يُقال له من «آل فلان» أو من «بني فلان»، وفي كلتا الحالتين يختفي الكيان الفردي، أو حتى كيان الرهط، أو الأسرة أصغر تشكيل في القبيلة.

تتكون الأسرة العشائرية في الأساس من الزوج والزوجة، تجمع بينهم أولًا رابطة الحب، ثم الزواج، الذي يُثمر الحمل وما يترتب عليه من الأمومة، وإنجاب الأطفال والعناية بهم، والختان، وتنحل رابطة الأسرة العشائرية إما بالطلاق، أو بالموت. وهي المراحل التي سيتناولها هذا الفصل.

الحب:

الحياة العاطفية حرة لدى العشائر، فالفتى يستطيع مرافقة الفتاة منذ الصغر في إنجاز متطلبات الحياة اليومية، فينمو بينهما الحب منذ الطفولة. ويتسابق الشبان لكسب ود الفتيات بألعابهم ومسابقاتهم. ويروي البدو كثيرًا من قصص الحب والحرمان التي يُحاول فيها الرجل استمالة قلب محبوبته المُعرِضة عنه بالقيام بأعمال بطولية متميزة[1]. وترقص الفتاة الدبكة في محضر القبيلة، خاصة في أيام الأعياد والمناسبات السعيدة كالزواج والميلاد، وأحيانًا يرقص الفتيان والفتيات معًا[2]. والغزل البريء العفيف أمر مُباح ومسموح به. وهناك الكثير من شعر الغزل الصادر عن فتيات عاشقات قُلنه في أحبابهن دون أن يُثير عليهن غضب آبائهن. فمن عشيرة بني تميم الشاعرة غزيل تتغزل في معشوقها، وتتغزل أخرى من العشيرة نفسها في معشوقٍ لها، كان بنو عمها قد منعوها من الزواج به، وتتغزل شاعرة من عشيرة شمر في محبوبها وتتذكره حين لاح لها برق من بعيد، ويتصف غزل بنات البادية بأنه غزل عُذري صرف[3].

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 157.
(2) الجميل: البدو والقبائل، ص 91، 92.
(3) جواد أحمد العامل: الشعر البدوي في الجزيرة العربية، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2009)، ص 139، 143، 155.

عندما تُتقد نيران الحب العفيف في صدر الفتى، ويشعر بضرورة التقدم إلى خطبة الفتاة يبدأ بالتودد إليها ويناديها «يا نعامتي» أو «يا أيها الظبي الصغير»، ويتغنى بجمالها وأسباب تفضيلها على كل بنات القبيلة، عندها يجب على الفتاة أن تُبيِّن موقفها، ويُعرف الشاب العاشق الفتاة التي يحبها بنداء قلبه حتى قبل أن تقع أنظاره عليها، إذ يُمكن للشباب أن يُميزوا بين الفتيات المنتشرات صباح كل يوم في البراري لجمع الأعشاب أو الوقود أو الرعي، ولا يستطيع الشاب أن يُحدث أحدًا بحبه لأن الحب للمحارب ضعف، وعلائم العشق تبدو على الفتى رغم التكتم، ويُلاحظ سكان المخيم كثرة تردده إلى قرب مضارب الفتاة التي عشقها، وملاحقته لها بالنظر، و«يطيب للشباب المساعدة في استجرار الماء، وسحب الحبل خدمة للحبيبات، فهي فرصتهم للتحدث إليهن، وملاحظتهن عن قرب، بل وقد يتاح لهم ملامستهن»[1]. أما إذا أعلن الشاب عن حُبه وعشقه، فالفتاة لا تستطيع الزواج به، فأبوها لن يُزوجها لرجل أبعده الحب عن مظاهر الفروسية وفنون الحرب، وإذا نظم بها شعرًا أو زجلًا أو بعض القصائد فإنها تُحرم عليه ويُطلب من أهله الرحيل عن ديرة العشيرة، وإذا كان ابنًا لشيخ العشيرة فسيُحرم من المشيخة في المستقبل[2].

الحب كتوم بفعل القيود الاجتماعية التي فُرضت عليه، فلا تستطع المرأة أن تجهر بحبها، خوفًا من أعين الرقباء[3]. ولم يمنع ذلك بعض الفتيات من الإعلان عن حبهن وولههن بالمحبوب الذي ملك عليهن شغاف القلب في أبيات شعرية[4]. ولا تختفي مشاعر الحب واللقاء بين المحبين في المخيم البدوي، فالحبيبان يلتقيان في إحدى الخيام الخالية أو التي لا تُطرق، وحين يكونان في خُلوة يضع الحبيب سيفه بينه وبين الحبيبة مجردًا من غمده، في بداية كل لقاء، ويُقسم «الله يقف بيني وبينك يا بيضاء، وليضربني بهذا السيف إن أسأت إلى ثقتك وأخذت أغلى ما تملكين»[5].

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 139.
(2) العطار: تقاليد الزواج، ص 26.
(3) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 44.
(4) موزيل: في الصحراء العربية، ص 200، 201.
(5) موزيل: في الصحراء العربية، ص 223. ويورد عدنان العطار قسماً آخر نصه: «باسم الله كما أخذ الروح من هذا العود فليأخذ روحي مني إذ لم أحافظ على روحك وجسدك وأحميهما يا أختاه». العطار: تقاليد الزواج، ص 24.

وقد تصل الأمور عندما يرفض الأهل زواج المحُبين إلى فرارهما[1]، فمن أحب امرأة جاز له أن يتزوجها على ألا يتخلل الحب ما يدنس العفاف، والذي يعتدي على عفاف المرأة يُعرِّض نفسه للقصاص[2]. والحب لدى البدوي من مجرد الحديث عن المرأة، وأحيانًا من مجرد النظرة الأولى[3]. وإذا ما فرق خروج الرجل للمرعى بينه وبين محبوبته، فإنهما يتبادلان المراسلة بأن يربطا رسائلهما إلى قرون الماعز عندما تنطلق إلى المرعى[4].

ويُمثل الحب رمزًا للبذل والتضحية عند البدو، فالخبز ترف، وبالتالي يمثل هدية غالية تقدمها الفتاة لحبيبها دليلًا على حبها وبذلها[5]، وأحيانًا يكون تقديم الخبز بهذه الصورة من الفتاة «دلالة على قبول الخطبة»[6]. وتبدو مشاعر الحب البدوي عندما ذهب ألويس موزيل لعلاج دميان عبد نواف الرولة، ثم طلب من زوجته العناية به، فوعدته بذلك وعيناها مغرورقتان بالدموع، وقالت: «كيف لي ألا أعتني بدميان وروحي قد حلت به كما حلت روحه بي»[7]. ويصف ولستيد لحظة وداع بين شيخ قبيلة وزوجته التي تحبه: «لقد انكبت بيأس وتضرع على قدميه، في الوقت الذي كان فيه أخوها يحاول دون جدوى إبعادها عن زوجها، لقد خارت قواها، وحين تراخت قبضة ذراعيها، حُملت بعيدًا عن زوجها وهي فاقدة الوعي. لقد خُيل إليَّ أن فؤاد عبد الله سوف ينفطر، وذلك لأنه ما أن ألقى نظرة واحدة على هيكل زوجته المتداعي، حتى تساقطت قطرات قليلة من الدموع على وجنتيه، ومن ثم انفرط من ذلك المشهد المثير بخُطى سريعة»[8].

أما في الأهوار عند المعدان فـ«لا يستطيع الصبي أن ينام مع الفتاة أو حتى يستطيع ملاطفتها إلى أن يتزوجها»[9].

(1) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 198.
(2) الحسني: الحالة الاجتماعية، ص 682.
(3) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 168، 181.
(4) عطا الله: قافلة الحبر، ص 219.
(5) موزيل: في الصحراء العربية، ص 249.
(6) العطار: تقاليد الزواج، ص 26.
(7) موزيل: في الصحراء العربية، ص 40.
(8) ولستيد: رحلتي، ص 113.
(9) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 198.

وأورد الرحالة العديد من قصص الحب المتبادل بين الشباب والشابات إلى حد الوله، كقصة حب مطلق بن ماجد لفتاة مطيرية، والشيخ مطلق الصور لفتاة من عشيرته التابعة لمطير[1]، وأحمد شيخ الموالي لفتاة من عشيرته[2]، وعبد الكريم بن صفوق شيخ شمر، وابنة خاله من قبيلة طيء[3]، وسطام الرولة وتركية من آل مهيد، وذليل ابن مجول الرولة وشقيقة الشيخ ضاهر بن سليم[4]، وصفوق شيخ عشائر شمر وعمشة بنت شيخ عشائر طيء[5].

ورغم الحريات التي يسمح بها البدوي للمرأة فهو ميال إلى الغيرة مع أدنى سبب للشك، الأمر الذي يقود في كثير من الأحيان إلى عواقب وخيمة نظرًا لحدة طبع البدوي، وسرعة غضبه، فقد اضطر أوبنهايم إلى تضميد جراح رجل في مخيم الشيخ فارس كان ابن عم له قد غار منه لا لسبب إلا لأنه تحدث مع زوجته، فهوى بسيفه على ذراعه فهشمها تهشيمًا، وأوشك على قتله لو لم يندفع بعض الأقارب لإنقاذه[6].

وقبل أن ننتقل إلى الزواج يطرح سؤال نفسه: هل للبدوي الحرية في اختيار محبوبته؟ والإجابة عنه أوردها ألويس موزيل على لسان نوري الشعلان شيخ الرولة، فقال: «ما من أحد من الأهل له الحق أو المقدرة على فرض الحب، ولكل امرئ أن يختار من يشاء زوجة له. وفي اختيار الحبيبة الرولي حر كل الحرية تقريبًا في الاختيار»[7].

---

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 133، 134.
(2) بلنت: قبائل، ص 49؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 42.
(3)بلنت: قبائل، ص 114؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 100.
(4)موزيل: في الصحراء العربية، ص 30، 149.
(5)Austen Henry Layard: Nineveh and its Remains, (Paris: Baudry's European Library, 1850) Vol. I. pp. 100-102.
(6) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 157، 158.
(7) موزيل: في الصحراء العربية، ص 222.

الزواج:

الزواج في الإسلام عقد مدني، وليس سرًا مقدسًا، فبعد توقيع العقد أمام الشهود في خيمة والد العروس، تركب حصان العريس أو ناقته، مرتدية ثوبًا أحمر ومزينة بالأساور والخلاخل، مع قطع ذهبية مضفورة في شعرها، إذا كانت غنية، ويركب هو معها، ويجوسان الخيام حتى يمرا على الجميع، وبذلك يتم إخطار القبيلة كلها بالزواج[1].

يقول ديكسون عن دوافع الزواج: «يلجأ الرجل للزواج بسبب حاجته إلى رفيق مساعد يُعدّ له طعامه، ويهتم بحاجاته، ويُصلح ويُجدد الخيمة، كما عليه أن يتزوج ليكون لديه من يُعدّ اللبن ويجمع الحطب، ويأتي بالماء له ولإبله. وعلى رأس كل ما سبق، أنه بحاجة لمن تُنجب له الأولاد، فهو بدونهم نصف رجل»، ومن الواجب على البدوي أن يتزوج وينجب، فكلما كثر عدد أولاده، ازدادت قوته، وهو يسيء إلى قبيلته إذا رفض القيام بواجب كهذا[2]. وتُضيف آن بلنت دافعًا آخر هو «الدعم السياسي»، معتبرة أنه «مشروع...، حيث ستُصبح عائلتها حليفته في الحرب»[3].

لا مراء أن أهم حدث في حياة المرأة العشائرية هو الزواج، إنها تتزوج في مقتبل العمر، ومن الغريب لفتاة بدوية أن تُفضل البقاء من غير زواج، ربما لأنها لو تزوجت ستكون مجرد واحدة بين العديد من حريم الزوج، لكنها في مضارب أبيها تحتل مكانة السيدة الأولى[4].

الفتاة ترغب بشاب متعقل، قوي العزيمة، لا يتوانى عن الأخذ بالثأر، كريم، غني، ذي شباب ونسب وعصبية، ولو شاع عن شاب أنه جبان، لن تقبل بالزواج به[5]. أما الشاب فإنه يطلب الفتاة لعفتها، ولكرم أهلها ونسبهم، ولكونها تُلم بأعمال الخدمة

---

(1) سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 82.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 125، 132.
(3) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 260، 261.
(4) هوفمان: الليالي العربية، ص 275، 276.
(5) الحداد: رحلتي، ص 26.

المنزلية. هذه الصفات الفردية تجسد مصلحة العشيرة العليا وتُعبر عنها، ولا تخرج عن سياستها، ومعظمها ليس له علاقة بذاتية الفرد بالمعنى الحصري، وهذا الواقع يؤكد أن كيان القبيلة هو الكيان الوحيد الذي يعيه البدوي فلا يستطيع تجاوز إطاره حتى حين ينظر إلى نفسه[1]، فلا قيمة للفرد خارج إطار القبيلة، كما سبق الذكر.

تتزوج الفتاة[2] البكر ما بين سن الثانية عشرة والعشرين، والشاب ما بين سن الرابعة عشرة والخامسة والعشرين[3]، وتُسمى المرأة المتزوجة الشابة التي لم تنجب «بنت متجوزة»[4]. والزواج عن حب وحرية الاختيار من جانب الفتاة شائع بين البدو، ووالد الفتاة نادرًا ما يُجبرها على الزواج، حتى ولو كان الزواج سيجلب له الكثير من الإبل[5]، ويتوقع منها أن تُطيع والدها وتوافقه على اختياره لها[6]. وتأخر الشاب أو الفتاة في الزواج مما يؤخذ عليه، فعندما زار ألويس موزيل الأمير نوري الشعلان، وسأله عن موعد زواج ابنه سعود، أجابه «إني لا أفهم ولا أستطيع أن أستوعب كيف يمكن لفتى أن يظل عازبًا»[7]. فعدم الزواج لدى العشائري «علامة انحطاط كبيرة»[8]. والعائلات الجيدة لا تؤخر زواج أبنائها إلى ما بعد سن السادسة عشرة[9].

يحق لأي رجل في القبيلة أن يحجز أي فتاة لنفسه بعد أيام من ولادتها، ويُشهد الناس أمام أمها على ذلك. ومنذ ذلك التاريخ تُصبح له، ولا يتزوجها أحد إلا بموافقته. وفي هذه الحالة يُمكن إجباره على تركها إذا لم ترغب فيه[10]. وابن عم

(1) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 43.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 158.
(3) في نجد والحجاز تتزوج البنت ما بين 13ـ14 سنة، والولد في 15ـ16 سنة. وهبة: جزيرة العرب، ص 113.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 253.
(5) سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 83.
(6) نصر: التراث الشعبي، ص 253، 254.
(7) موزيل: في الصحراء العربية، ص 222.
(8) بنديه: رحلة، ص 68.
(9) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 258.
(10) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 395.

البنت أحق من غيره بالزواج منها وله الأسبقية في طلب يدها[1]، والمبدأ هو إلزامية زواج أبناء الأعمام بعضهم بعضًا. وإذا صادف أن تجاوز أحد الأعمام هذه القاعدة فإن ابن العم يستطيع أن يُبطل الزواج مُتمسكًا بحقه القبلي الناتج عن العُرف في الزواج من ابنة عمه، أما إذا تنازل فلها أن تتزوج بمن تشاء[2].

أولوية ابن العم في الزواج قاعدة؛ فالفتاة لابن عمها حتى ولو لم يُعلن عن رغبته بها، وعليها أن تحصل على موافقته، إذا أرادت الزواج بغيره، أما إذا خالفت هذه القاعدة، ورفضت أن تُزف إلى ابن عمها، فله أن يقتلها دون أن يُطالب بدفع دية، وإذا كان ابن العم يعلم أن ابنة عمه لا ترغب به وتُحب شخصًا آخر فبإمكانه أن يحرمها من الزواج «يحجر عليها»، بأن يقول: «إنني أحجرها عن الرجال» عندئذٍ لا يستطيع أبوها تزويجها، ولا يستطيع أي رجل آخر الزواج بها، وقد تموت عانسًا. وإن أراد رجل أن يخطب امرأة، فلا يكفي رضاء الوالدين على هذه الخطبة، وعلى الرجل أن يحسب لابن العم حسابه، وقد لا يكون هذا راغبًا في الزواج من بنت عمه، لكنه قد يحول دون زواجها بغيره، لغير سبب. فإن خطف المُحب الحبيبة، بسبب رفض ابن العم هذا، اعتبر قتلها والحبيب الخاطف أمرًا مقضيًا، ولابن العم أن ينفذه أيضًا[3]. فحسب تقاليد البادية تبقى الفتاة تحت تصرفه، وعليها أن تنتظر سنوات حتى يختارها للزواج أو يعتقها[4].

ولابن العم حق الزواج بابنة عمه، وليس بإمكان أحد، بمن فيهم أبوه أو أبو

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 253، 254.

(2) عند بدو سيناء الفتاة دائماً محُتجزة لابن العم، وله أن يوافق على زواجها إذا تقدم لها أحد غيره، وفي هذه الحالة يدفع الغريب مبلغًا من المال ترضية لابن العم. حاتم عبد الهادي السيد: ثقافة البادية: ملامح الشعر البدوي في بادية سيناء، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1998)، ص 23. وإذا كان ابن العم مقتدرًا على الزواج، وهي لا تريده فليس له أي حق في احتجازها أو منع أحد من أي قبيلة من الزواج بها إذا كانت راضية. وإذا اشتبه ابن العم أن هناك رجلًا آخر هو السبب في امتناع بنت عمه عن الزواج به يجوز له منعها من الزواج به بشرط إثبات ما ادعاه. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 201، 202.

(3) درور: على ضفاف، ص 326.

(4) بلنت: قبائل، ص 346؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 308.

الفتاة، أن يمنعه من ممارسة حقه هذا، فالفتاة البدوية تتعلم منذ نعومة أظفارها أن زوج المستقبل سيكون ابن عمها، إلا إذا تخلى عنها طوعًا وسمح لرجل آخر بالزواج بها وهذا ما يندر حدوثه. ولكن ابن العم ليس حرًا تمامًا في اختيار زوجه، لأن التقليد جرى على أن تتزوج الفتاة حين تبلغ سن الزواج بأقرب شاب إليها، وهو عادة ابن أخ الوالد. فإذا لم يكن له أولاد أو للجد إخوة صارت الفتاة من نصيب أقرب المنحدرين من أخ الجد الكبير، وإذا لم يطلبها لنفسه تبقى محكومة بإذنه في الزواج بأي شخص آخر، فالقول السائد إنه ليس إلا للأقرب أن يعقد أو يفك إسارها. ولا يلغي حق الأقرب إلا رغبة الأب في الزواج ثانية فيقايض بها الزوجة الجديدة، فيلغى عندئذٍ حق الأقرب. أما إذا رفضت الفتاة الزواج بالأقرب حق له أن يقتلها دون أن يترتب عليه دية[1].

وإذا ما تزوجت ابنة العم في غيابه فإنه يقتل أباها أو أخاها أو الرجل الذي تزوجها. وإذا ما كان رجل آخر يريدها وهي تريده فإن أول ما يفعله أنه يذهب إلى ابن عمها، الذي عزلها عن الرجال، ويدفع له ترضية. فإذا ما قبلها يدفع الرجل مهرها ويتزوجها. وإذا ما كان لها أبناء عمومة كثيرون، فتكون من نصيب أول من عزلها[2]. وقد يحدث النزاع بين أبناء العم أيهم أولى بالزواج[3]، وإن لم تكن لابن العم أو لأحد من إخوته رغبة في الزواج بها أصبحت طليقة من هذا القيد، لكن عليه أن يُصرح بأنه تخلى عن حقه لكي تُصبح لها الحرية في الزواج بمن ترغب، وإذا كانت لا ترغب في الزواج من ابن عمها، أو أحبت فتى آخر فإنها تسأل ابن عمها أن يتخلى عن حقه، وقد يفعل ذلك، خاصة إذا كان لا يرغب بها أو عُرضت عليه هدية من الراغب الذي يطلب يدها، وإذا ما توفي والدها، فقد واتتها الفرصة للتحرر من حجر ابن عمها عليها، فإن ذهبت إليه ورجته أن يمنحها حريتها، فغالبًا ما تدفعه شهامته إلى أن يوافق، ولكنه ليس مُلزمًا بذلك، وفي حال

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 145، 225.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 64، 65.
(3) وهبة: جزيرة العرب، ص 113.

رفضه فلا حل أمامها سوى أن تفر مع حبيبها إلى قبيلة أو مكان بعيدين، ليتزوجا ويضعا نفسيهما في حماية أحد الشيوخ، ومع هذا تبقى مهددة بخطر ابن عمها، أما زوجها فيعتبر مذنبًا كالقاتل، ولن يأمن على حياته إلا بدفع فدية الدم[1]. وإذا تمكن أهل الفتاة من قتل الرجل الذي فر بها فإنهم يدفعون نصف الدية، لأنه هو السبب في موته[2]. ولابن العم الحق في إقامة دعوى قضائية ضد من تزوجها دون موافقته على الزواج، وفي هذه الحالة يقضي العُرف البدوي ببطلان الزواج، أو أن يدفع الزوج لابن العم مهر الفتاة[3].

وإذا طال العهد على الفتاة ولم تتزوج، جمع أبوها أبناء عمها الأقربين والأبعدين وأخطرهم إن كان لأي منهم رغبة بها، وإلا فهي حرة في أن تتزوج بمن تشاء، وهناك من تزوج بسبع من بنات عمه، الواحدة بعد الأخرى وهكذا بالتتابع. وفيما عدا حق ابن العم، فإن الفتاة البدوية حرة في أن تُحب وتتزوج من تشاء، ومن هنا فإن أكثر الزيجات عند البدو هي زيجات حب حتى بين أبناء وبنات العم يتفاهم فيها الشاب والفتاة على الزواج[4].

بشكل عام يُعتبر التزام الفتاة بالزواج من ابن عمها، حسب رواية ديكسون، عادة مُفيدة، إذ إنها بذلك تضمن لنفسها زوجًا على الأقل حينما تبلغ سن الزواج[5]. كما أنه يُحقق التماسك الداخلي للقبيلة، والتضامن والتآزر بين أفرادها، وتأمين أسباب استمرار المعيشة. ونُشدانًا مُبكرًا لتعزيز روابط العصبية التي تُمكِّنها المصاهرة، ويوفق بين بقاء الإرث في عشيرة الأب والأم على السواء، ويجعل الانتساب إلى الأم أو الأب مُمكنًا، ويُحافظ على العائلة نقية[6].

---

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 124، 125.
(2) موزيل: في الصحراء العربية، ص 226.
(3) بلنت: قبائل، ص 360، 361؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 322-323.
(4) العطار: تقاليد الزواج، ص 25، 29.
(5) ديكسون: عرب الصحراء، ص 103، 104.
(6) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 18، 40، 41، 56.

وتقضي العادة بأن تزوج الكبرى لدى البدو أولًا[1]. كما أن زواج الأقارب هو المفضل[2]، وحين سافر محمد العروق برفقة آن بلنت إلى نجد كان بهدف «اختيار زوجة ملائمة له من بنات حمولته»[3]. وعند عشائر كعب «لو تزوج شخص بفتاة ليست ابنة عمه، فإنه يقول لها ابنة عمي أو بنت عمي، ويقوم الأعمام بتزويج فتيات بعضهم أبناء بعض، أي يكون التزويج عندهم بالتبادل ويقوم بهذا العمل عندهم القاضي»[4].

ويقف الأصل والمحتد أحيانًا عائقًا أمام إتمام الزواج بالرغم من وجود الحب، فلا يستطيع البدوي نقي الدم أن يتزوج من بنات القبائل الأدنى منزلة، أو القبائل غير نقية الدم، أو ذات الدم غير النبيل، ويفضل رؤساء القبائل البدوية القوية الزواج من بنات أسر عريقة ينتمين إلى قبائل قليلة الشأن من حيث قوتها وعددها، لكنها تنحدر من أنساب نبيلة[5]. ولا يستطيع بدوي ذو حسب ونسب أن يتزوج بفتاة من قبيلة أدنى منزلة من الصُّلبة أو عازمية أو من الرشايدة أو من هتيم[6]، والمُخالف سيقتله أقاربه بحجة أنه سيُفسد نقاء دم القبيلة[7]، فإن الزواج بأخرى أقل مرتبة بنسبها من الأمور المستهجنة جدًا، والنتيجة هي الموت لمن يتجاوز ذلك[8]. وكمثال على ذلك صاهر والد محمد العروق عشيرة الموالي، وهي ذات أصول خليطة، الأمر الذي جعل أبناء عشيرة عنزة يرفضون تزويج بناتهم لأبناء

---

(1) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 173.

(2) يُعطي سكان جبل شمر بناتهم للزواج بالأغراب، حتى لو كانوا من المسافرين، ويستعيدونهن عندما يُسافر الزوج، بشرط أن يُعتبرن مطلقات إن لم يعد خلال فترة محددة، وبالرغم من أن هذا الأمر شاذ على الأعراف البدوية، فإن جوارماني يرى أن له ما يبرره، فإن الأرامل يتمكن من الزواج بشكل أسهل من العزباوات. والعثور على زوج لبنت يُعد أمرًا صعبًا. جوارماني: نجد الشمالي، ص 89.

(3) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 34.

(4) باشا: رحلة الحدود، ص 98.

(5) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 82.

(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 124.

(7) ديكسون: عرب الصحراء، ص 99؛ أوبنهايم: البدو، ج3، ص 626.

(8) موزيل: في الصحراء العربية، ص 222.

العروق، برغم شرافتهم الأبوية[1]. وخسر الأمير عبد العزيز الرشيد حاكم حائل رأسه بسبب مغامرته واستمتاعه بضع ساعات مع فتاة صُلبية جميلة، رغم أنه لم يتزوجها، لكن الخبر انتشر، فتخلى عنه مشايخ شمر، وكانت نتيجته القتل[2]. والبدوي لا يتزوج بابنة حداد أو أصحاب المهن المُشابهة الذين يُقيمون خيامهم مع البدو أو يعيشون في نطاق تجمعاتهم، فيُقال عن هؤلاء إنه ليس لهم سلالة نسب معروفة، لأنهم يتزوجون بالوافدين من مختلف البلدان والقبائل سواء كانوا مستقلين أم أحرارًا، تابعين أم أرقاء[3].

وتحرص العشائر على نقاوة دمها بعدم الاختلاط بعناصر زنجية أو إماء بيضاء، لذلك يُحظر الزواج بالرقيق أو الزنوج. ومن يفعل يقتله أهله، فلا يجرؤ أحد على تدنيس دم أهله. ويُحظر على البدوي الزواج بامرأة بيضاء من الإماء أجنبية حتى لا يُفسد نقاء دم قبيلته، وإذا ما أقدم على الفرار للزواج بها فإنه لا يستطيع العودة إلى أقاربه لأنهم سيقتلونه[4]. ولا تتزوج نساء القبيلة عبدًا أبدًا[5]. ولا يحق للرجل «أن يتزوج بطليقة أبيه أو ابنتها، وإن حملت بها من رجل آخر. كذلك يُحظر عليه الزواج بطليقة ولده أو أرملته، أو أم زوجته أو ابنة أخيه أو ابنة شقيقته. وليس له أن يتزوج أخت الرضاع»[6]، وهي من المحرمات بالإسلام.

وما يتماشى والعرف العشائري أن يتزوج الرجل امرأة من العشيرة، وإن كان لشيخ العشيرة الحق في أن يتزوج من ابنة شيخ عشيرة أو قبيلة أخرى من أجل إقامة أحلاف سياسية، بل إذا سعى في بعض الأحيان وراء هذه الروابط فلن يتعرض للنقد، لكن من الأفضل للرجل الزواج بإحدى بنات قومه، فذلك أكثر ملاءمة، وعندما ترى النساء امرأة غريبة تأتي إلى الخيمة يشعرن بالإهانة،

---

(1) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 37.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 543؛ أوبنهايم: البدو، ج4، ص 197.
(3) موزيل: في الصحراء العربية، ص 224.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 125.
(5) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 97.
(6) موزيل: في الصحراء العربية، ص 222.

ويقُلن: «ألم يجد زوجة حلوة كفاية بيننا». وفي بعض الأحيان لا يستقبلن القادمة الجديدة استقبالًا حسنًا. وهذا الشعور نفسه الذي ينطوي على تعلق بالعشيرة يصرفهن عن التفكير في البحث عن زوج خارج العشيرة، فالفتاة لا تُحب ترك أرضها وذويها، وإذا حدث لأسباب قهرية أن قبلت إحداهن الانتقال إلى قبيلة مجاورة، فإن أيًا منهن لن تقبل الزواج بقروي فهي تُعدّ مثل هذا الزواج مجلبة للعار، لأن الحياة البدوية في نظرها أنبل بكثير، ومن العار عندهم أن يتزوج أحدهم بحضرية أو يزوج ابنته بحضري[1]، والمرأة البدوية تكاد تكون أشد تعلقًا ببداوتها من الرجل، وتفضل البدوي. ويشير جوسان وسافيناك إلى أن السبب، كما ذكره لهما أحد أبناء عشيرة الفقراء، «لكي لا نقدم لهم الوسيلة التي تُمكنهم من أن يصيروا أكثر منا عددًا، وأعظم قوة، ونحن نتركهن في القبيلة لكي يلدن أولادًا يدافعون عنا». وإذا حدث أن تزوجت امرأة خارج القبيلة فإنها لا تنسى أقاربها، فهي تطلب إلى زوجها السماح لها بالعودة بين الحين والآخر، إلى أهلها[2].

إلا أن ذلك لا ينفي وجود زيجات من أجنبيات، فقد تزوج مجول المصرب شيخ الحماد من إنجليزية، لم يُتحدث عنها في البادية باحترام، على الرغم من كونها مُحسنة لقوم زوجها، تمدهم بالمال والسلاح، وكل ما يحتاجونه من تجهيزات، ويعتقدون أن زواجه غير متكافئ، لأن زوجته ليست من دم عربي، وبالتالي فهي غير أصيلة أو عربية نبيلة[3]. وشيخ بدوي آخر تزوج من فرنسية، وأثار انتباه ميهاي الحداد، لأنه كان يتحدث بلغة فرنسية جميلة، وبعد ذلك أغرته للذهاب معها إلى باريس، إلا أنه لم يُطق البقاء فيها إلا عامًا واحدًا، إذ أعاده الحنين لوطنه إلى قريته الصغيرة[4].

مما سبق يُمكننا الاستنتاج أن الزواج ليس شأنًا فرديًا خاصًا، يبحث فيه الفرد

(1)تأنف بنات بدو سيناء الزواج بالحضري حبًا بالبداوة وحريتها. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 49.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 763.
(3) بلنت: قبائل، ص 362؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 325.
(4) الحداد: رحلتي، ص 40، 41.

عن مصلحته. إنما هو وسيلة لتحقيق سياسة العشيرة ومطامحها، وعلى ضوء هذا الأمر يُفهم حرص العشيرة على أن يكون الزواج مؤسسًا على التقدير الشديد للنسب، مؤيدًا بعصبية قوية، ومتى وجدت العصبية وجدت القوة، وحين تتحقق القوة تؤدي إلى الغلبة والانتصار والتفوق على العشائر الأخرى[1].

لا يتمتع الرجل وحده بامتياز المبادرة، فللمرأة أيضًا الحق في إبداء رغبتها والقيام بمساع لتحقيق غاياتها، فعندما تريد فتاة عقد زواج، تكشف عن عاطفتها لوالديها، ويشجع الوالدان عادة مثل هذه التطلعات، فالأب يُجيب ابنته عند أول مكاشفة: «على خاطرك». لكن قد يحدث أن تُخيب هذه المكاشفة آمال أبيها، فيحاول حملها على مشاركته رأيه، لكنه لا ينجح دائمًا، فثمة فتيات، تشبثن بحبهن الأول، واعتمدن على المستقبل في تحقيق آمالهن، وفضلن الانتظار سنين طويلة تحت خيمة الأب، على قبول رجل آخر والتضحية بعواطفهن، والفتيات اللاتي يُزوجن على الرغم منهن نادرات، لكن موافقة الأب على الزواج وحدها غير كافية، فإذا كانت الفتاة ما زالت صغيرة فسوف ينتظرون إلى حين بلوغها قبل تقرير مصيرها، وعندما تكون في حالة تسمح لها بتقرير مصيرها بنفسها، من الواجب استشارتها[2].

عندما يرغب شاب في الزواج، فإنه يبحث عن زوجة في القبيلة، ونظرًا للحرية الكبيرة السائدة في الصحراء، حيث يكثر اختلاط الجنسين من الرعاة في المرعى، وبالقرب من الآبار، لا يستغرق وقوع الاختيار زمنًا طويلًا، لأن الشباب يعرف بعضه بعضًا، وبمجرد أن يقع اختيار شاب على فتاة، يتوجه بنفسه إلى أبيها لمفاتحته، ومن النادر أن يُصطدم هذا الطلب برفض صريح من قبل الوالدين. وليس للرجل أن يطلب الزواج بالفتاة العازبة، حتى ولو كان يقابلها ويغازلها عند مرابض الإبل، بل يجب عليه أن يخطبها من أبيها، أما إذا كانت امرأة مطلقة

(1) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 43.

(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 767، 768، 760.

أو أرملة فيستطيع أن يسألها إن كانت تقبل الزواج منه[1]. وبعد حصول الفتى على وعد من الأب[2]، عليه أن يعمل على كسب موافقة الفتاة، ولهذا الغرض يعهد إلى أحد الأشخاص بأن ينوب عنه لديها، ويتولى تقديم مقترحاته إليها، ويغلب أن تتولى هذه المهمة أمه أو عمته، وتتمتع الفتاة البدوية بقدر كبير من الاستقلال، فإذا لم يحظ طالب يدها برضاها، أو إذا لم يُفلح في الحصول على مودتها، فلن تتردد في رفض طلبه، أما إذا قبلت الاقتراح شُرع في احتفالات الزفاف[3].

يبدأ الزواج بالخطبة، بأن تقوم إحدى قريبات العريس بزيارة أم العروس، كي ترى الفتاة وتعرف أخلاقها وشخصيتها، وإذا ما وافقت النتيجة الآمال المرجوة، فإنها تُدير الحديث في الاتجاه المرغوب حتى يُمكنها أن تنقل إلى العريس الأمل في نجاح خطبة رسمية، ويقضي العرف بألا تكون الفتاة الغرض من الزيارة، موجودة في مكان الاستقبال، وأن تُبدي الزائرة رغبة في رؤيتها، وتُدرك من الطريقة التي يُقابل بها الطلب ما إذا كان عليها أن تستمر في الموضوع أم لا. وفي نهاية الزيارة تقول للفتاة: «سنُصبح أقارب، إن شاء الله»، وترد السيدات الكُبْريات سنًا بإجابات تدل على الموافقة، بينما الفتاة تتظاهر بالخجل والطاعة. وبعد ذلك ترفع المرأة الرسول تقريرها إلى أسرة الشاب ليصبح اتفاق المرأة «حديث رجال»[4].

وتحقق العشيرة الزيجات وتوافق على إتمامها عن طريق مجلس الشيوخ، وحين يذهب وفد آل الخاطب للخطبة، يتولى أحد أعيان القبيلة، ويكون رأس الوفد، وليس والد الخاطب، الطلب نيابة عن القبيلة ككل وباسم الشاب، ويعرض والد الفتاة، الذي يكون على علم سابق بنية عشيرة الخاطب، بسبب مشاركته أو مشاركة

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.

(2) عند بدو سيناء إذا رضي أبو البنت أو وليها بالخاطب أخذ عصا خضراء وناوله إياها وقال «هذه فصلة فلانة لسنة الله ورسوله، إثمها وخطبتها في رقبتك من الجوع والعري ومن أي شيء نفسها فيه وأنت تقدر عليه». فيتناول الخاطب الفصلة ويقول «قبلتها زوجة بسنة الله ورسوله». الجوهري: شريعة الصحراء، ص 47.

(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 759، 760.

(4) نصر: التراث الشعبي، ص 254.

شيخ عشيرته في مناقشة الموضوع في مجلس أعيان القبيلة، على ابنته أمر الخطبة وينال موافقتها على قرار القبيلة، أما اللواتي تمنعن أو رفضن هذا القرار فقليلات، ويظهر بجلاء أن الزواج شأن قبلي، رغم أنه يتستر بموافقة جميع الأطراف حتى ليبدو كأنه شأن شخصي، وقد يحدث ألا يكون الخاطب قد رأى الخطيبة بسبب منع الاختلاط، فيستعين عند ذلك بالأقرباء أو الجارات يخبرنه عمّا يريد أن يعرفه عنها، ثم يجري الاتفاق على المهر وتحديد يوم كتابة عقد الزواج[1]. وفي نظر البدو، يُعدّ مد يد العون لاختيار الزوجة عملًا أخويًا يكرم كل من يقوم به[2].

«وقد تشترط الفتاة المخطوبة على خطيبها أن يأتي بمأثرة أو مفخرة، وقد اختصت بنات الشيوخ وحدهن بحق انتخاب الخطيب، وحق فرض الشروط عليه، ولذا ترى خطابهن يقابلونهن أحيانًا بعمل من أعمال الفروسية الخالدة»[3]. وتقوم الفتاة البدوية بغزل الصوف لتحيك للشاب المرشح للزواج بها قميصًا ذا كم طويل من الصوف وسروالًا طويلًا يقيه البرد والمرض أثناء رعي الأغنام، وهذا إشارة من الفتاة بموافقتها على خطبتها[4].

وتُجرى الخطبة في هدوء وتكتم، ولا يُسمح للخطيبين أن يتبادلا أكثر من بعض النظرات وبعض الكلمات أثناء الطريق أو حول بئر، وانتخاب الفتاة المخطوبة تابع إلى حد ما إلى تقاليد وقيود، فالشيوخ أو أبناء الشيوخ لا يستطيعون أن يتزوجوا إلا بفتيات من طبقتهم وأمثالهم، وقد تتداخل الدواعي السياسية في هذا الانتخاب والزواج، لأن البدو يُحتّمون وجوب التماثل في الثروة والطبقة، ومن ثم كان الزواج محصورًا في الغالب بين أبناء الفخذ الواحد أو أبناء فخذين من العشيرة الواحدة، وإذا كانت العشيرة المطلوب مُصاهرتها بعيدة وجب أن تكون صديقة، وهكذا يستمر نمو العرق مُحتفظًا بالخصال الأصلية[5].

---

(1) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 45.
(2) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 35.
(3) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 20.
(4) العطار: تقاليد الزواج، ص 17.
(5) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 21.

وإذا تـمّ الـتراضي يُدفـع المهـر إلى أبي المخطوبـة أو أوليائهـا، أمـا هـي فـلا ينالهـا منـه شيء، ولكـن إذا كانـت مـن عشـيرة أخـرى يعطونهـا نصـف المهـر، وفي مقابـل المهر تحمل إلى بيـت بعلهـا جهـازًا متواضعًـا مؤلفًـا مـن سـجادة وفرشـة ووسـادة وصنـدوق ثيـاب وأدوات زينـة، وينـدر أن يدفـع البـدو المهـر نقـدًا، بـل يدفعونـه مـن الإبـل والغنـم، ولا يمكـن الشـذوذ عـن هـذه القاعـدة إلا حـين التبـادل، أي حينـما يأخـذ أحدهـم أخـت الثـاني ويزوجـه هـو أختـه، فيكونـان قـد تبـادلا دون دفـع مهـر[1].

تطلـب الأسر المـوسرة مهـرًا ضخـمًا[2]، ويـرضى آخـرون بالـزواج الطيـب حتـى ولـو كان المهـر قليـلًا. أمـا في حالـة الأسرة الفقـيرة فيكـون الإصرار عـلى أكـبر مبلـغ ممكـن، ذلـك لأن تكاليـف جهـاز العـروس تُدفـع منـه، ويُحفـظ جـزء منـه للعـروس في حالـة طلاقهـا، ولا بـد لـلأسرة الفقـيرة أن تتغـاضى عـن كل شيء، وتُقنـع نفسـها بمهـر قليـل، إلا في حالـة أن يُثـير جمـال الفتـاة رغبـة شـاب غنـي في الـزواج منهـا. وتختلـف المهـور بالنسـبة للقبائـل، وبالنسـبة لأهـل العريـس وأهـل العـروس، ومـن عاداتهـم أن يهـدي العريـس لأهـل العـروس جمـلًا يُحفـظ لهـا في الغالـب حتـى إذا عـادت إلى أهلهـا مطلقـة كان لهـا[3]، ويُمكـن أن تُطلـق في أي وقـت إذا مـا تخلـت عنـه وتعـود إلى والديهـا، إذا أُسـيئت معاملتهـا، ولا يملـك زوجهـا أن يُرغمهـا عـلى العـودة، ولكـن إذا اسـتطاع أن يُثبـت أنهـا تركتـه مـن غـير سـبب وجيـه، تمكـن مـن المطالبـة باسـترجاع المهـر[4].

المهـر يتفاخـر بـه في الباديـة حيـث «تُحـدد قيمتـه المكانـة الاجتماعيـة لعائلـة الزوجـة»[5] وهـذا يعنـي أن قيمـة المهـر «تقـدر عـلى أسـاس وضعهـا الاجتماعـي وليـس طبقًـا لمزاياها الشـخصية»[6]. ومـن هـذا المـال يتـم شراء الزينـة والملابـس واللـوازم البيتيـة لبيـت

(1) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 21.
(2) المهر في نجد والحجاز بين سبعين وخمسمائة ريال حسب وضع الرجل الاجتماعي. ديكسون: عرب الصحراء، ص 125. وفي المدينة المنورة أربعمائة دولار. نصر: التراث الشعبي، ص 49. وفي سيناء مهر بنت العم من جمل إلى خمسة جمال. وغيرها من خمسة إلى عشرين جملًا. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 47.
(3) العطار: تقاليد الزواج،ص 28.
(4) سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 82.
(5)سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 25.
(6) جوارماني: شمال نجد، ص 315؛ جوارماني: نجد الشمالي، ص 119.

الزوجية، وتُجلب هذه المشتريات إلى قسم الحريم. وداخل الأسرة الواحدة لا توجد مهور، فلم تجرِ العادة على التعامل بالمهور بالطريقة التي تتم بها لو كان الزواج ما بين أسرة وأخرى[1]. ويجرى الزواج بلا مهر بين الأقارب في عائلات الشيوخ[2]. ومهر ابنة الشيخ غير ثابت، ويذكر ديكسون أنه لا يزيد على ألف ريال[3]. وفي عام 1962 أشار لوثر شتاين إلى أن الشيخ مشعان شيخ شمر الجربا قدم لزوجته الثالثة الصغرى مهرًا مقداره خمسة آلاف دينار[4]. ويدفع الشيوخ الكبار قطعانًا كاملة من الإبل، وعددًا كبيرًا من العبيد، في حين يُقدر المهر في العادة ببضعة من الإبل[5]. وقد حضر ثيسجر زواجين في الأهوار، فكان المهر فيهما 75 دينارًا عراقيًا[6]. وعند عشيرة عتيبة لا يتلقى الأب مهر الفتاة المسمى «الطمع». ومهر ابنة العم يكون قليلًا دومًا[7].

ولا توجد مراسم خاصة بالزواج، ولا يوجد إعلان له، ولا تسجيل في سجلات رسمية. فالأهل يتفقون على مقدار مبلغ المهر الذي يقدمه الشاب[8].

وتأتي في البدء المراسم الدينية، وتتم في حضور «مطوع»، ويأتي الفتى مصحوبًا بأقاربه، ولا تظهر العروس بشخصها، فقواعد اللياقة لا تسمح بذلك، ولكنها تُكلف شخصًا بتمثيلها، وأداء الشعائر التقليدية نيابة عنها، ومراسم الزواج بسيطة: يسأل «المطوع» الراغب في الزواج فيما إذا كان يقبل بالفتاة زوجة له، فيجيب العريس بنعم بحضور الشهود، ثم يسأل وكيل الفتاة، أبوها أو شقيقها فيما إذا كانت الفتاة تقبل الرجل زوجًا لها[9]. ويذهب الشاهد وأبو الفتاة إليها،

(1) هوفمان: الليالي العربية، ص 270.
(2) جوارماني: شمال نجد، ص 316؛ جوارماني: نجد الشمالي، ص 119.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص131.
(4) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة شمر ، ص 23.
(5) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 156، 157.
(6) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 190، 340.
(7) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 65، 252.
(8) الحداد: رحلتي، ص 89، 105، 106.
(9) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.

ويسألها «أنت رحبت بفلان؟»، فتقول: «إي». بعد ذلك يذهب الأب والشاهد من دون الفتاة إلى «المطوع». يسأل «المطوع» عمّا إذا كانت الفتاة موافقة، فإذا كانت الإجابة «نعم»، يزوجها «المطوع»[1]. ويأخذ «المطوع» بيد العريس ويضعها في يد نائب العروس أو وكيلها، ويقول لهما هل تطيعان دين الله ورسوله؟ وعندما يجيبان بالإيجاب يواصل فلان بن فلان يريد الزواج بفلانة بنت فلان؟ وتأتي إجابة جديدة بالإيجاب فيتابع تملك بالمعروف، وتسرح بالإحسان[2]. وتجلس العروس أحيانًا خلف الخيمة تسمع كل ما يدور، ولكن هذا نادرًا[3].

ولتأكيد الاتفاق المُبرم يقرأ الرجال سورة الفاتحة، ولهذا يُقال عن الفتاة إنهم قرأوا فاتحتها، أي أنها على وشك أن تتزوج، وبذلك ينتهي دور المطوع، ويعود العريس إلى خيمته، حيث يُسرع في الحصول على ضحية: خروف أو ماعز، ثم يتوجه إلى خيمة زوجة المستقبل، وأمام بابها وفي حضورها يذبح الضحية، وهذه الذبيحة «تُكرس المباحثات وتنهيها»[4]. وعند الشرارات لا يذبح الخاطب ذبيحة؛ بل يُقابل خطيبته بعد أن يوافق والداها، ويضع في قبضتها اليُمنى بعضًا من القمح، وتُطبق المخطوبة يدها، فيقول الشاب: أتقبلينني لك رجلًا على سنة الله ورسوله، فتجيب: قبلتك، فيقول «بحق البُر وخالق البُر لا توق ولا نوق، هي سنة الله ورسوله، ورباط العيش أنا لك زوج، وأنت لي حليلة»[5].

ويُرسل مهر العروس إلى أبيها قبل الزواج بأسبوعين أو شهر، ويقضي العُرف بأن يُدفع المبلغ إلى العروس بعد أن يُضيف إليه مبلغًا آخر من المال بمساعدة أمها وأقاربها[6]، ثم تقوم الفتاة بتحويل هذه النقود إلى جواهر تسافر بصُحبة أمها إلى إحدى المدن لشرائها، وهذه لا تعدو أن تكون عملية استثمار المبلغ أو توفيره،

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 251.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 760.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.
(4) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 173.
(5) العطار: تقاليد الزواج، ص 31.
(6) درور: على ضفاف، ص 333.

فالفتـاة تتزيـن بالحُـلي وتبيعهـا إن احتاجـت إلى المـال. وفي الحـال يتـمّ اتخـاذ ترتيبـات الزفـاف، فتُقيـم النسـاء خيمـة منعزلـة في طـرف المـضرب، وسـط الأغـاني المرحـة في مـدح رجـال العشـيرة، ووصـف لعفـة العـروس وجمالها[1].

ويذكـر سـيبروك أنـه إذا كان العروسـان مـن أبنـاء الشـيوخ، فـإن خيمـة صغـيرة مغلقـة تقـام إمـا قبالـة جنـاح حريـم الـزوج، وإمـا عـلى بُعـد بعـض يـاردات منـه، وتكـون هـذه الخيمـة هـي حجـرة الزفـاف طيلـة شـهر، وتُزيـن مـن الداخـل والخـارج بالبُسـط والأنسـجة الموشـاة[2].

يتألـف جهـاز العـروس مـن الأشـياء المتعلقـة بسـيدة البيـت، كأواني الطبـخ، والوسـائد، والبطانيـات، والإزارات، والأغطيـة مـن لحـف وفـرش، وثيابهـا. يضـاف إلى ذلـك كسـوة جديـدة للعـروس، ولا تجلـب لعريسـها شـيئًا، وعـلى الرجـل أن يُجهـز عروسـه بثـوب أو بثوبـين، يُسـميان كسـوة، وفـراش يتألـف عـادة مـن لحـاف أحمـر لفراشـه عـلى الأرض، وهـو أمـر يُعـدُّ أساسـيًا للرجـل المُقـدم عـلى الـزواج. وهديـة العـروس المشـتملة عـلى المـال والأثـواب وفـراش الـزواج تسـمى «جهـاز»[3]، وتحمـل النسـوة «الجهـاز» إلى بيـت العـروس، وهـن يزغـردن في طريقهـن[4].

تقـوم النسـاء بتزيـين العـروس، ويرافقنهـا إلى الخيمـة التـي أُعـدت لاسـتقبالها، وتنظـف الفتـاة جسـدها مـن الشـعر، حيـث إنهـا لا تزيـل الشـعر عـن أجـزاء جسـمها أبـدًا خـلال حياتهـا، وتلبـس الفتـاة ثـوب العـرس، ويكـون عـادة مـن القـماش الكشـمير الحريـري المزيـن بالنقـوش الملونـة بالأحمـر والأصفـر، وتلبـس فوقـه عبـاءة مقصبـة تتـدلى عـلى كتفيهـا، وقبـل ركوبهـا عـلى الفـرس يتقـدم بـدوي عجـوز مـن رجـال القبيلـة المُسـنين، ويُقـدم لهـا الحمـل الصغـير الـذي يُذبـح بـين رجليهـا كضحيـة بهـذه المناسـبة، ثـم يُرسـم وسـم القبيلـة عـلى رقبـة الفـرس الكحيلـة، ويُعطـى الحمـل موضـوع الضحيـة

(1) العزيـزي: «بـدو شرق الأردن وعاداتهـم الغريبة»،مجلـة الإخـاء، العـدد 7، السـنة 6، (ديسـمبر 1929)، ص 692.

(2)سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 82.

(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.

(4) درور: على ضفاف، ص 334.

إلى فتاة عذراء تيمنًا، ثم تركب العروس على الفرس لتطوف بين خيام العشيرة، حيث تقوم النساء والرجال المصطفون أمام خيامهم بإنشاد الأناشيد والأغاني والشعر. ولا يوجد بدوي لا يملك فرسًا دون أن تُعار أو تُؤجر له حتى تجلس عليها المحتفى بها، وتُقدم للفقراء بالمجان. وتضع العروس تحتها جلد خروف صغير أبيض دون شوائب، وذلك تعبيرًا عن عذرية الفتاة، حيث سيُجمع دم بكارتها ليلة الزواج على هذا الجلد. وعندما تصل الفتاة أمام خيمة زوجها يتقدم أحد أتباع الشيخ وهو يحمل خروفًا أو حملًا فيدنيه إلى أقدام الفتاة ويذبحه ليُقدم كضحية لهذه المناسبة السعيدة[1].

في مساء يوم العرس يذبح العريس أمام خيمة العرس، قبل مجيء العروس خروفًا، يُسمى «ذبيحتن نزالة»، يليه أحيانًا تدخين النارجيلة مع شرب القهوة، أو تدخين السجائر والشاي[2] ثم يذهب ليُحضر عروسه ويصحبها إلى خيمته، حيث ينسحب الغرباء. ومن الممكن لها حتى في هذه اللحظة الأخيرة رفض الزواج، وتعود إلى خيمة أبيها، ولن يلومها أحد، فهي حرة، ولن يُمارس أي ضغط عليها. وللفتى بعد هذا الهروب، الحق في أن يختار شريكة أخرى، لكنه في بعض الأحيان يشك في أن يكون هذا الهروب مجرد حيلة من العروس التي ترغب في الحصول على بعض الهدايا، وإذا أراد الزوج أن يكسبها فعليه أن يخضع لشروطها، فيُرسل إليها ثيابًا جديدة، ولآلئ وقلائد وحُلي، وبقبولها هذه الهدايا تُقرّ الفتاة علانية أنها تستسلم لزوجها بمحض مشيئتها وتذهب إلى بيته. ومع ذلك تجري العادة، لدى عشيرة الفقراء؛ بأن لا يقدم العريس هدايا إلى عروسه، فهو لا يُعطيها حتى ثياب الزفاف، ولا القلائد التي تتحلى بها يوم الزفاف، ويقتصر الأمر على إهدائها عند دخولها خيمة العُرس مجيديًا يُسمى مهرًا[3].

(1) العطار: تقاليد الزواج، ص 23، 32، 36.
(2) عند بدو سيناء يذبح أهل العريس الذبائح من الغنم لأهل الفرح عند باب خيمة العرس «البرزة» على زغاريد النساء، ثم يطبخون أصناف الأطعمة المحبوبة عندهم، فيأكلون ويشربون القهوة، ثم يبعدون قليلًا عن البرزة ويلعبون إلى ما بعد منتصف الليل. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 48.
(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 760، 761.

وتـزف العـروس في موكـب لبيـت العريـس يحفهـا الغنـاء والرقـص وإطـلاق النـار، ويطلـق عـلى هـذا الموكـب «الهوسـة»، ويتبعـه بعـض أقـارب العـروس، مـن فرسـان العشـيرة إلى أن يصـل الموكـب إلى قـرب مضـارب خيـام العريـس، بعـد ذلـك يسـير موكـب العـروس تتقدمـه الفـرس الكحيلـة البيضـاء، باتجـاه خيمـة العريـس بعـد تجوالـه عـلى مضـارب العشـيرة[1]. وعنـد وصـول العـروس وأقربائهـا حسـب التقاليـد الاحتفاليـة، يُسـتقبلون بالزغاريـد، أو مـا يسـمى في العـراق «هلهولـة»، وهـي تعبـير خـاص عـن الفـرح، وتُطلـق أم العريـس الزغاريـد فرحًـا باسـتقبال العـروس. وبعـد التحيات يحيطـون بالعـروس، وينزلونهـا مـن عـلى ظهـر الفـرس ويقودونهـا إلى خيمتهـا. وتُختتـم مراسـم العـرس بوليمـة باذخـة كـبرى مـن الأرز ولحـم الضـأن والحلويـات، وتمثـل جـزءًا مميـزًا في الاحتفـال، وكذلـك إطـلاق النـار والغنـاء[2]. وبعـد تنـاول الطعـام يضعـون صحنًـا كبـيرًا في وسـط البيـت، وتُرمـى فيـه الأعطيـات، ويهتـف صديـق العريـس لـدى كل رميـة «شـوباش» منوهًـا باسـم المعطـي[3]. وفي اليـوم الثـاني للعـرس، يفـرش أحـد أقـارب العريـس قطعـة مـن القـماش ويقـف صائحًـا «شـوباش»، فيتقـدم الضيـوف ويضعـون الهدايـا[4].

تُبـدي العـروس البدويـة احتشـامًا كبـيرًا في ليلـة زواجهـا الأولى، محاولـة ألا تكشـف عـن وجههـا أو رأسـها أو جسـمها، ودور الرجـل ينحـصر في أن يطلـب منهـا برفـق أولًا أن تنكشـف لـه، فـإذا رفضـت بإيـماءة مـن رأسـها فعليـه أن يجبرهـا عـلى ذلـك بـأن يقـوم برفـع البُرقـع عـن وجههـا، وخلـع أجـزاء مـن ثيابهـا. أمـا الفتـاة نفسـها فـلا تسـتاء مـن عمـل زوجهـا، ولكـن عليهـا مـن بـاب الاحتشـام أن تتظاهـر بالمقاومـة بـكل قـوة[5].

(1) العطار: تقاليد الزواج، ص 35.

(2) الحداد: رحلتي، ص 105، 106.

(3) درور: على ضفاف، ص 334.

(4) لوريمر ج. ج.: السجل التاريخي للخليج وعمان وأواسط الجزيرة العربية، القسم الجغرافي، (لندن: دار غارنت للنشر، 1995)، ج3، ص 41. والنقوط معروف عند بدو سيناء، إذ يقوم أقارب العريس بتقديم الهدايا له من الغنم والقمح والدراهم، وهي دين عليه لا بد له من وفائه فإذا لم يف به من نفسه طولب به. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 48.

(5) ديكسون: عرب الصحراء، ص 146.

ويتم الزواج أحيانًا من دون أن يرى الزوج زوجته إلا ليلة الزفاف، ويكون ذلك خاصة بين العشائر المستقرة أو شبه البدوية «الشاوية»، وقد يحدث في تلك الليلة أن يستبدل الشيخ ابنته القبيحة المنظر بابنته الجميلة، وعندما يرفع العريس البُرقع عن وجهها يكتشف الخدعة. وفي هذه الحالة له أن يُطلقها أو أن يرضى بها زوجة، كما حدث مع محمد جد عشيرة البو محمد، الذي قال «الحمد لله، هاي هي البنت اللي من نصيبي»[1]. ويرى أوبنهايم أن البدو يراعون ميول الفتاة التي لا تمنع من مخالطة خاطب ودها[2]. ومن الطبيعي أن تكون الفتاة قد استرقت النظر إلى الزوج المتوقع، أو تعرفت على الأقل إلى ملامح وجهه، إلا إذا كان ابن عمها ونشأت معه. وليس للعريس الحق أن يرى زوجته المتوقعة، ولكنه إذا كان ذكيًا فسيجد طريقة أو سببًا لاختلاس النظر إليها، والفتاة في هذه الحالة تُساعده راغبة لإشباع فضوله[3].

وعندما يدخل الرجل على زوجته ليلة الزفاف فمن المُستحسن أن تُقاوم للمحافظة على عُذريتها، فتصرخ وتشتبك معه لساعات أحيانًا، وليس من قلة التهذيب، إذا ما أنصت أقارب الفتاة قرب الخيمة أو خارج باب البيت لصراخها وعراكها مع زوجها. وبعدها يظهر العريس مرة أخرى ودشداشته ممزقة وعقاله غير موجود، في دليل على أن عروسه قد برهنت على أنها أصيلة[4]. وعند بعض القبائل بعد أن يدخل العروسان تهرب العروس، فيتعقبها الرجل في الخلاء حتى إذا ما ظفر بها اغتصبها، وقد يمر عليه أيام وأشهر وهو لم يهتد إليها، ولعل هذه العادة نشأت عن الاعتقاد السائد بأن المرأة التي تُغتصب اغتصابًا لا تلد إلا النُجباء، وبعكسها المستسلمة[5].

ومسألة البكارة عند البنت أمر غاية في الأهمية، وإذا ما ثبت كذب الفتاة في مسألة البكارة ترتب على ذلك إعادتها إلى أبويها في اليوم التالي لزفافها، وهنا يسترد الزوج كل ما أعطاه إياها[6]. ومن الفخر للفتاة أن تُحافظ على عذريتها حتى

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 101.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 156، 157.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 126.
(4) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 288-286.
(5) العزيزي: بدو شرق الأردن، ص 693.
(6) جوارماني: شمال نجد، ص 134، جوارماني: نجد الشمالي، ص 89.

يوم زفافها، أما إذا كانت قد فقدتها لأسباب بريئة أو طبيعية، أو لأسباب أخرى، فإنها تتعرض لمشاكل جمة، فسيشعر زوجها بالخيبة العميقة والغيرة. هذا الاختبار الرهيب لطهارة الفتاة، والفتاة التعيسة التي تفشل في اجتياز هذا الاختبار غالبًا ما تُقتل على يد أقاربها من الرجال لغسل شرف العائلة. وقد يكون الزوج الشاب متمتعًا بقلب طيب وأحاسيس مرهفة فلا يُطلع أحدًا على سرها[1].

إن حب البدو للحياة الزوجية أمر مشهور، والجنس بالنسبة للبدوي هو متعة الحياة، لذلك يُلاحظ أن العريس والعروس يقضيان مدة شهر العسل يستمتعان بها باستغراق. وتتميز ممارسة الحب لديهم بالوحشية العاطفية، فقد كسر رجلٌ ضلعي زوجته في أول ليلة من زواجهما، وحالما تعلم الزوجة أنها حامل، تُسارع إلى إعلام بقية النساء عن خبرها، وسيصبح الأمر فرصة للفرح، بينما تستمر في معاشرة زوجها بشكل طبيعي حتى ما قبل الولادة[2].

يتوجب على الرجل والمرأة أن يغتسلا اغتسالًا كاملًا بعد كل اتصال جنسي، إذ إنه واجب ديني، وعلى جميع البدو دون استثناء تنفيذه حتى لو لم يكن لديه من الماء سوى وعاء صغير. فلا بد من غسل كامل الجسم. كما يُحرم على المرأة، خلال دورتها الشهرية أن تُمارس الاتصال الجنسي مع زوجها لمدة سبعة أيام كاملة، عند انتهاء دورتها تبقى غير طاهرة حتى تغتسل غُسلًا كاملًا يُسمى «غُسل الشعر». والاتصال الجنسي محبب جدًا لدى البدو أكثر من أي متعة أخرى في العالم. إنها المتعة المشتركة بين الفقراء والأغنياء على حد سواء، وهي لحظة الرضا في يوم مليء بالمصاعب سواء للرجل أو للمرأة. ويملك البدو قوة غير عادية في النواحي الجنسية، إذ يقبل كثير من الرجال الذين بلغوا الثمانين من العمر على الزواج وينجبون أطفالًا[3].

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 180، 181.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 127.
(3)ديكسون: عرب الصحراء، ص 146.

ويقيم العريس خيمة خاصة في الأسبوع الأول من الزواج تسمى «حوفة»[1] تُفرش بالبسط والوسائط، وتحاط بستائر تسمى «كنات»، والعريس هو الذي يُعدّ الخيمة، ثم تُزف العروس إليها ويوافيها بعد ذلك، لتكون بمثابة خيمة شهر العسل وتزود بالحلوى[2]. وتقوم النسوة من أقارب العروس باصطحابها إلى الحوفة، بينما يقوم أصدقاء العريس باصطحابه إلى الحوفة أيضًا، وهو يرتدي أجمل ثيابه، وفي هذه الخيمة تقضي «العريسة»[3] سبعة أيام بلياليها[4]، لا تخرج منها، ولا يراها أحد أبدًا بينما يخرج الرجل بين الحين والآخر لاستقبال ضيوفه في المضافة، أو في خيمة مجاورة[5]، ولا يتم تقليد إنشاء الحوفة إلا إذا كانت العروس تتزوج للمرة الأولى، أما إذا كانت أرملة أو مطلقة، فتذهب إلى بيت زوجها مباشرة[6].

وفي اليوم الثالث بعد الزواج يُعدّ والد العروس وليمة، «ويذبح على شرفهما حملًا صغيرًا»[7]. ويتوافد المهنئون، وتقوم العروس بإطعامهم الحلوى مع الشاي، أو التمر مع القهوة، وتبلل ملابسهم بالعطور، وبعد انتهاء الأيام السبعة، تخرج العروس إلى عملها في اليوم الثامن، وتترك الخيمة إلى بيتها الجديد حيث تُباشر

---

(1) عند عتيبة تقوم أم العروس أو إحدى قريباتها إن كانت أمها متوفاة بتحضير الخيمة عند أهل العريس، التي سيقضي فيها الزوجان ليلة العرس وشهر العسل. تسمى هذه الخيمة «حجير» وهي خيمة صغيرة مربعة الشكل تقوم على أربعة أعمدة. هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 252. وعند بدو سيناء ينصب له أهله خيمة على نحو 50 مترًا من خيامهم تدعى «البرزة». الجوهري: شريعة الصحراء، ص 47.

(2) درور: على ضفاف، ص 329، 333.

(3) تُسمى المرأة عند زواجها حتى اليوم السابع «عريسة». هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 253.

(4) في الجزيرة العربية يمكث الزوج في بيت الزوجة سبعة أيام إن كانت بكرًا، وثلاثة إن كانت ثيبًا، ثم تنتقل إلى بيت الزوج. وهبة: جزيرة العرب، ص 114. وعند بدو سيناء تفر العروس من البرزة الأيام الثلاثة الأولى، ويتبعها العريس، ويُقيم معها في الخلاء بعيدًا عن مخيم قومه. ويرسلون لهما الطعام مدة أسبوع إلى شهر. وفي أثناء ذلك ينصبون لهما خيمة بجانب خيامهم ويفرشونها بالفرش، ثم يذهب أحدهم ويأتي بهما إلى منزلهما الجديد. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 48. ولا يرى العريس عروسه إطلاقًا مدة الأربعين يومًا الأولى من زواجه إلا في المساء. إذ إن التقاليد تقضي بأن تختفي الزوجة عن زوجها في النهار. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 164.

(5) درور: على ضفاف، ص 334.

(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 132.

(7) بلنت: قبائل، ص 345؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 308.

واجباتها المنزلية فتجمع الحطب، وتطحن الدقيق، وتعد الخبز، وتطبخ، وتغزل، وما إلى ذلك[1]، فإذا كانت هادئة الطبع، كدودة في عملها، مقتصدة في مصروفها، أصبحت زوجة جيدة[2]. فأحب خصال الزوجة عند البدو هي التي اشتهرت بأنها لا تنام قبل رجوع زوجها، ولا توليه ظهرها ما دامت في حضرته، ولا تقترض شيئًا من جارتها مهما اشتدت حاجتها، وتطيع زوجها بكل أمر، وما زارت أهلها قط إلا برأيه وإرادته. وما استطاع أحد من الطائشين أن يراودها، ويُحبها زوجها حُبًا جمًا[3].

احتفال الزواج، لا يكون إلا عندما يتزوج شاب بكرًا، فنادرًا ما يخضع رجل سبق له الزواج لكل هذه الطقوس التي يخضع لها الشاب. أما بالنسبة للمرأة فيبدو من السخف أن تلعب من سبق لها الزواج مرتين أو ثلاث مرات، دور العروس. وفي حالة المرأة المطلقة أو الأرملة[4] والرجل كبير السن تعتمد طريقة الاحتفال على الظروف؛ فالرجل يدعو أصدقاءه المقربين وأقرباءه وأقرباء العروس لوليمة بعد إتمام الزواج ببضعة أيام، وتدعو المرأة قبل رحيلها لبيت زوجها السيدات لحفل يُقام في ليلة أو ليلتين تُغني فيه المغنيات. ومن سبق لها الطلاق أكثر من مرة فإنها تنظر إلى هذه الأمور المُكلفة كواجب ثقيل، وتقتصد فيها بقدر الإمكان، وفي بعض الزيجات يتفق الطرفان على إلغاء الاحتفالات إلغاءً تامًا، ففي يوم كتابة عقد الزواج يحمل جهاز العروس ومنقولاتها إلى بيت الزوجية في حين تحضر العروس نفسها في ذلك المساء[5].

(1) لدى بدو سيناء على كل من الزوجين واجبات قررتها العادات والتقاليد. فعلى الزوجة غزل شعر الصوف وحياكة الخيام، والإخراج والغرائر والفرش، وجلب الماء من الآبار والعيون، والحطب من الأودية، وطحن الحبوب والعجين والخبز، وحلب الإبل والأغنام، والخض «استخراج الزبدة من اللبن» ورعي الأغنام عند الاقتضاء. أما الزوج فواجبه رعي الإبل والأغنام، وجلب الغلال. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 49.

(2) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 288.

(3) الجوهري: شريعة الصحراء، ص 49.

(4) يطلق البدو على المرأة المطلقة والأرملة «عزبة» وعلى المرأة التي فقدت زوجها، وبقيت دون رجل، أي دون أبناء أو إخوة أو أب «رملى». هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 254.

(5) نصر: التراث الشعبي، ص 253.

وإذا مـا رفـض أو تعـذر زواج شـاب بالفتـاة التـي يُريدهـا، فـإن ذلـك يدعـوه إلى أخذهـا عنـوة، فنشـأت عـادة زواج الخطـف في معظـم العشـائر العراقيـة. فـإذا أحـب الفتى فتاة ولم يحظ بها فر معها إلى إحدى القبائل المجاورة حيث يُحتفى بهما، وتقوم القبيلة الثانية بالوساطة وتُضاعف المهر، فإذا لم تُحل القضية على هذا الأساس كان ذلك إيذانًا بقتال مرير[1]. وعندما تقع حوادث اختطاف الفتيات بين أبناء القبائل، يلبس أقارب الفتاة، ولاسيما أفراد قبيلة بني لام، السواد دليلًا على حزنهم، وغضبهم، وأساهم، ويتسلحون، بيد أن أقارب الخاطف لا يظهر عليهم التأثر والحزن كثيرًا. وغالبًا ما يلجأون إلى مجلس الشيخ للمحاكمة التي تنتهي غالبًا بالحكم أن تعطي عائلة المذنب للعائلة الأخرى ثلاثين جملًا أو ما يقارب ذلك، وبعد صدور الحكم يرتفع الضجيج بين الطرفين وينتهي إلى نزاع. وفي النهاية، وبعد ساعات عدة من الأخذ والرد يقبل الطرفان الحكم، أو تخفيفه بعض الشيء. وعندما تنتهي المحاكمة يأخذ مندوبو الطرفين بالاعتذار كل إلى الآخر، وبعد إقامة وليمة غنية بكل ما لذ وطاب من الأرز ولحم الخراف واللبن الحامض المذاب بالماء يعود هؤلاء المندوبون إلى مضاربهم كأن لم يكن بينهم شيء مذكور[2].

لا يكون الخطف إلا للفتاة العازبة، ويكون برضا الطرفين، أما المرأة المتزوجة فلا يصح خطفها، وعقوبة الخاطف الإعدام. وقد يعشق فتى إحدى الفتيات ولا تبادله الحب، فيترصد لها، ويهرب بها إلى مكان بعيد، ويعتدي على عفافها، ثم يأتي إلى شيخ إحدى العشائر القوية ويطلب منه أن يحميها، ويسعى لمصالحة أهلها ليرضوا بزواجه بابنتهم، وهذا الخطف يُعرّض الفتاة للقتل انتقامًا للشرف، ولا ترضى به الفتاة وقد تنتحر لأنه يُسيء إليها كثيرًا. وقد يكون الخطف نتيجة تعارف فتى وفتاة، وتبادلهما الحب ورفض أوليائهما الزواج بسبب الاختلاف في التكافؤ في المركز الاجتماعي أو القبلي أو المادي، عند ذلك يقرر العاشقان الهرب، ويضربان موعدًا مع اثنين من الشهود من أصدقائهما، ويذهبون إلى أقرب شيخ

(1) الجميل: البدو والقبائل، ص 54، 92.
(2) ديولافوا: رحلة، ص 168، 169.

من مشايخ العشائر الأقوياء، ويعرضون عليه أمرهما فيقوم الشيخ أولًا باستجواب الفتاة المخطوفة، ويتأكد من رضاها بالزواج من الخاطف، ويتحقق من الصديقين أن لا زوج لها، فتستقبلها النساء ليتفحصنها للتأكد من أنها لم تجر العار على القبيلة التي قصدتها طمعًا في حمايتها، فإذا وجدن أن الفتاة لا تزال عذراء، يستدعي شيخ العشيرة «المطوع» ويُكلفه بعقد النكاح، وإذا لم يكن في الديرة «مطوع»، يقوم الشاب بذبح رأس غنم قائلًا: اللهم حلل لي هذه الأنثى كما حللت لنا هذه الشاة. عند ذلك يُخلي لهما شيخ العشيرة خيمة خاصة من مضارب العشيرة ويزفهما كعروسين، ويقوم بجميع الوسائل بعقد الصلح بين الخاطف وأولياء العروس، ولو اقتضى الأمر أن يدفع من ماله الخاص بدل هذا الصلح باعتبار أن عمله هذا نوع من البر والإحسان[1]. وإذا ما وجدت النسوة أن الشابة ليست عذراء جرى طردها من المخيم، وصببن عليها اللعنات هي ورفيقها، الذي ينال حظًا وفيرًا من اللعن والسباب[2].

فور وصول النبأ إلى أهل الفتاة المخطوفة يثور رجال عشيرتها، وإذا أمسكوا بها قبل أن تلوذ بحماية شيخ عشيرة قاموا بقتلها[3]، ويحاولون الاعتداء على أقارب الخاطف وأسرته، وتستمر الاعتداءات على الأموال والأملاك مدة ثلاثة أيام[4]، إلا إذا تدخلت إحدى العشائر وحالت دون النهب والقتل والاعتداء على الأموال والأملاك، وفي أكثر الأحيان عندما يعلمون أن الخطف قد وقع برضا ابنتهم يسكن غليانهم، ويُكثر العقلاء من النصح بالتريث، ويطلبون الإسراع في الصلح، الذي يكون مقدارًا من المال أكثر من المهر المعتاد، أما إذا كانت المرأة متزوجة وكان الزواج غصبًا عنها، أي ناشزًا، فيعطى لزوجها المهر الذي دفعه، ويُطلب إليه تطليقها، وما زاد عن ذلك يكون من حق أوليائها، ويقوم زوجها بطلاقها.

---

(1) العطار: تقاليد الزواج، ص 38.

(2) جوارماني: شمال نجد، ص 316.

(3) جوارماني: شمال نجد، ص 316.

(4) العزاوي: عشائر العراق، الجزء الأول، ص 417، 418؛ حسنين: نظام المسؤولية، ص 107؛ فرعون: القضاء العشائري، ص 112ـ110.

وفي حال تعنت أولياء المخطوفة عن المصالحة فللشيخ الذي التجأ إليه الخاطف أن يستدعيهم إلى أي قاضٍ بدوي متعارف عليه، وله أن يستعمل جميع الوسائل لإرغامهم على المقاضاة، وغالبًا ما يكون حق القضاء إلزام الخاطف بدفع مبلغ من المال يزيد على المهر المعتاد كتعويض، ثم مبلغ آخر لإكمال الزواج[1].

ويحمل العريس بعد رضا والد العروس، مهرًا إلى بيتها، ويكون عادة من الماشية، ثم يؤتى بـ «المطوع» فيعقد لهما ويذهب العريس إلى بيته مع عروسه، ثم يتحرك موكب العروس إلى بيت أبيها ثانية حيث يهبها هدية، وعند عودتها إلى بيت العريس تُذبح الذبائح ويُغني المدعوون. فإذا كان العريس غير قادر على المهر سأل العشائر فتمده بكل ما يحتاج[2]. وفي بعض الأحيان، قد يرفض والد الفتاة الاعتراف بذلك الزواج، ويُطالب بعودة ابنته، فإذا أفلح في استعادتها فإنه لا يُسيء معاملتها، وإذاكانت حاملًا في طفل، فإنه يُنسب إلى والده[3].

بعد الزواج، تتحكم عوامل عدة بالعلاقات بين الزوجين، أهمها المنزلة الاجتماعية لقبيلة الزوجة، فمنزلتها في بيت زوجها تتوقف على منزلة أهلها وقوتهم بين القبائل، إذ تنعكس قوتهم نفوذًا لابنتهم بعد زواجها، في محيط زوجها، أما ضعفهم فتحصده مهانة وانكسارًا، والزوج يعي ذلك ويلمس نتائجه، فكثيرة هي الحروب والمشاكل التي بدأت بسبب سوء معاملة زوجة، اعتبر أهلها ذلك إهانة لحقت بقبيلتهم تستوجب التأديب.

وثانيًا كون الزوجين أبناء عمومة فارتباط الزوجين بصلة نسب ورحم سابقة على الزواج، غالبًا ما يستوجب المعاملة بالحُسنى، نظرًا لما تقتضيه القرابة من رعاية للأرحام، وقد يكون عدم احترام هذه الصلة سببًا لنمو العداوة بين أبناء العم رغم ما عُرف عن البدو من عصبية.

وثالثًا كون قبيلة الزوجة تسكن بعيدًا أو قريبًا من الزوج، فإذا كانت قبيلة

(1) جوارماني: شمال نجد، ص 316؛ العطار: تقاليد الزواج، ص 39.

(2) الجميل: البدو والقبائل، ص 92.

(3) جوارماني: شمال نجد، ص 316، 317؛ جوارماني: نجد الشمالي، ص 119.

الزوجة تسكن بعيدًا عن موطن قبيلة الزوج، فإن منزلة الزوجة تتأثر بشكل مباشر، لأنها تفقد الحماية التي يُمكن أن توفرها لها، وبالتالي يخف نفوذها في إطار قبيلة الزوج.

وانعكس هذا الواقع بسلبياته وإيجابياته على العلاقات التي يتبادلها الزوجان، فإذا كانت الزوجة صاحبة منزلة عالية في بيتها، شاورها الزوج في الأمور البيتية والمعيشية، وقدر لها رأيها، وغالبًا ما يستجيب لرغباتها، ويترك لها مجال الدخول في الحياة العامة. أما إذا كانت منزلتها وضيعة، لم يكترث الزوج لشأنها أو لرغباتها، وقلّ احترامه لها فيُعاملها بقسوة تصل أحيانًا لضربها[1].

وتعيب «الآداب الشرقية المرء إذا اعتنى بزوجته أكثر من اعتنائه بأمتعة سفره، أو إذا سمح لها بأن تصحبه في موكبه، أو قافلته»[2]. ورغم ذلك قد يُبارح الرجل عشيرته للإقامة مع زوجته، فقد التقت آن بلنت رجلًا بارح عشيرته شمر ليُقيم بعيدًا إلى الشمال من صلخد، تزوج امرأة منها، عافت الابتعاد عن قومها[3].

وتحمل زوجة الشيخ لقب شيخة[4]. وبإمكان الشيخ أن يتزوج كل فتاة تعجبه، ولكن لا يمكن لبنت الشيخ إلا أن تتزوج أحد الشيوخ[5]، وكل امرأة تعيش في خيمة منفصلة، ولها كيان خاص، ولا يزرن بعضهن إلا في ظروف العلاقات العامة[6]. وقد تضطر زوجات الشيوخ إلى التخلق بأخلاق نساء المدن فيسدلن على وجوههن نقابًا استجلابًا لرضاء أزواجهن[7]. ومثل هذه الحالات نادرة، توجد فقط بين رؤساء العشائر.

تعدد الزوجات لدى شيوخ البدو عادة وتقليد، وقد استنكر أحد الشيوخ

(1) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 46، 47.
(2) ريج: رحلة ريج، ص 339.
(3) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 130.
(4) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 16.
(5) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 293.
(6) بلنت: قبائل، ص 216، 217؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 189, 190.
(7) درور: على ضفاف، ص 310.

عندما سأله ألويس موزيل متسائلًا: «كيف يمكن لمن هو ابن أمير أن يكتفي بزوجة واحدة؟ ثم ماذا سيقول الفرسان في هذه الحالة؟»[1]. ومن كبار شيوخ العشائر من يحتفظ بعدد كبير من الزوجات، والإماء. والشريعة الإسلامية تُلزم الرجل بأن يعدل بين نسائه، وللمسلم أن ينكح ما طاب له من النساء مثنى وثلاث ورباع[2]، وقد يتزوج أكثر من ذلك إن عمد إلى طلاقهن، ولا يتزوج العشائري في الغالب أكثر من واحدة[3].

وبإمكان الشيوخ أن يتزوجوا نساء عديدات، وبسبب موت الزوجة أو تطليقها ثلاثًا يُقرر الزواج بأخرى، كما أن بإمكان المطلقة أن تتزوج ثانية بعد انتهاء مدة عدتها، وكذلك الأرملة، أما مبلغ المال الذي يُخصص لها، فإنه يكون في الغالب أقل من المخصص للفتاة العذراء[4]. وأحيانًا يُخُصص الزوج لمطلقته وأبنائه منها خيمة قريبًا من خيمته، ويزورها كما يفعل مع زوجاته الأخريات[5]. ويملك كبار الشيوخ خيامًا إضافية تعيش فيها زوجاتهم مع الأطفال وبعض الخدم خاصة إذا كانت هؤلاء الزوجات على علاقة سيئة بالزوجة الأولى[6]. أما هو فليس له خيمة محددة، لأنه يجد عند كل منهن الطعام والمأوى والمبيت[7].

إن تعددت نساء الشيخ فهناك دومًا الزوجة المسيطرة الأولى في بيته، وتدعى «أم البيت» أو «العزيزة»، وهي في الغالب أولى زوجاته، وقد تكون أجملهن، أو أصغرهن سنًا، وفق مشيئة الشيخ ذاته[8]. والشائع أن المرأة الأولى، وهي في كثير من الأحيان ابنة عمه أو قريبته تظل هي السيدة الأولى في البيت وتكون الزعامة

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 25.
(2) باشا: رحلة الحدود، ص 98.
(3) درور: على ضفاف، ص 311.
(4) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 33.
(5) موزيل: في الصحراء العربية، ص 141.
(6) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 58.
(7) نيبور: رحلة إلى شبه الجزيرة، ج2، ص 210.
(8) درور: على ضفاف، ص 270.

لابنها الأكبر[1]. ويُطلق على زوجات الرجل المتعددات «جارات»، وتكون الواحدة «جارة» الأخريات[2]. ولا تخضع الفقيرة منهن إلى الأخرى؛ لأنها تحدرت من ذرية فقيرة[3]. ويُخصص المتزوج بأكثر من واحدة لكل واحدة بيتًا أو خيمة، ويساوي بينهن في جميع الحقوق والواجبات المنزلية. والمرأة قلما تعترض على هذا الزواج، وإن كانت تحقد على ذلك بطبيعة فطرتها، ولكنها تفهم أن هذا حق من حقوق الزوج يستعمله. وتسمى الزوجة ضرتها «طبينة»، وتعني «الحاسدة». ويُقال فلان «مطابن»، أي له زوجات عدة [4].

وقد رصد الرحالة زواج شيوخ العشائر بأكثر من زوجة، فذكر لوثر شتاين أن الشيخ مشعان الفيصل شيخ عشائر الجربا كانت له ثلاث نسوة مختلفات في عصمته، وكان يعيش مع أصغرهن. وكان خاطبًا للرابعة «التي تبلغ سن السادسة عشرة من العمر، وفي أحسن الأحوال الثامنة عشرة»[5]. ورصدت الأمريكيتان روث وهيلين هوفمان زواج شيخ شمر بأكثر من واحدة. «لم يكن أحد هنا يعرف على وجه التأكيد كم عدد النساء اللواتي تزوجن الشيخ»، ولا تخطر هنا كلمة «زوجة الأب» أو «ابن الزوج» إطلاقًا. فهذه الأمور ليست في الحساب، كما أن من الصعب التعرّف على شبكة العلاقات العائلية المعقدة[6]. ويشير أوبنهايم إلى زواج فرحان شيخ شمر الجربا بأكثر من امرأة من أكثر من قبيلة: عمود، وطيء، وزوبة، وأخريات. وتزوج فارس عددًا كبيرًا من النساء، وكان يسعى إلى إنجاب أكبر عدد ممكن من الأبناء[7]. والبدو يحذون دومًا حذو أحد رؤساء عشيرة البو محمد، وهو الشيخ فيصل بن خليفة، الذي تزوج 980 من الزوجات، أما ابنه الذي خلفه فلم يتزوج إلا 92 زوجة، وكان راغبًا في أن تكون له 100 زوجة، لكن

---

(1) العطار: تقاليد الزواج، ص 28.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 254.
(3) راوولف: رحلة المشرق، ص 129.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 253، 254.
(5)شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 16، 36.
(6)هوفمان: الليالي العربية، ص 212، 270.
(7) أوبنهايم: رحلة ماكس فون أوبنهايم، ص 71، 72؛ أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 57، 58.

المُلا لم يشجعه على تحقيق رغبته، واعتبر ذلك من سوء الطالع والنحس[1]. في حين أن طاهر ابن شيخ شمر كان متزوجًا بزوجة واحدة[2].

وإذا كان تعدد الزوجات منتشرًا بين الأغنياء والمشايخ، فإن الفقراء لا تساعد حالتهم على تعدد الزوجات، ولا على تغيير الزوجة، ويبدو أنهم نادرًا ما يتزوجون أكثر من زوجة على الرغم من عدم وجود القيود التي تمنعهم من ذلك، ولا حتى الأغنياء يرغبون بزواج آخر طالما أنهم ينعمون بالسعادة في زواجهم الأول، والمرأة التي تُرضي زوجها، وتلد له البنين هي آمنة، نوعًا ما من مزاحمة امرأة ثانية لها في خيمة زوجها، والسبب الشائع للخلاف بين الزوجين هو فشل الزوجة في إنجاب الذرية، لأن نقص الورثة من الذكور لا يُعتبر حظًا سيئًا فقط، ولكنه بمثابة العار عند البدو. وقد ينتظر الزوج سنتين أو ثلاث سنوات حتى يُزمع إقامة عقد زواج جديد، وربما يُعيد الزوجة الأولى إلى أهلها، ولكن غالبًا ما تبقى الزوجتان معًا في بيت الزوجية، وهو ما يُحدث شجارًا حادًا بين الزوجتين المتنافستين، وربما تترك المرأة زوجها لأنها لا تستطيع العيش مع ضرتها الكبيرة، لأن الزوجة الأولى تظل محتفظة بمكانتها كربة للبيت الذي تديره بنفسها، وكثيرًا ما تُسيء استعمال هذا الحق مُسببة كثيرًا من الخلافات. ومن الطبيعي أن تطفو الخلافات الزوجية على السطح عندما تتعدد الزوجات، ويعشن مع بعضهن في بيت واحد[3].

ولا علاقة بين المذهب وتعدد الزوجات، والذي يحدد عدد الزوجات بين سكان العشائر، هو العامل الأيكولوجي البيئي لا الديني، فالبدو بحكم قساوة حياتهم وكثرة تنقلهم وبحكم كون المرأة في مجتمعهم عاملًا اقتصاديًا بدلًا من أن تكون عاملًا إنتاجيًا لا يتزوجون أكثر من زوجة إلا ما ندر[4]. ويذكر ديكسون أنه عرف «عددًا كبيرًا من البدو الذين أخلصوا لزوجة واحدة طيلة حياتهم،

(1) درور: على ضفاف، ص 312، 313.
(2) هوفمان: الليالي العربية، ص 212.
(3) بلنت: قبائل، ص 451؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 406, 407
(4) درور: على ضفاف، ص 312.

وعاملوها على أنها المرأة التي اختاروها، والتي تستحق العطف، وأولوها كل ثقتهم حتى عندما أصبحت عجوزًا عاجزة، هذا ما يثبت أنه إخلاص له ارتباط بالحب بشكل أو بآخر»[1].

وللمرأة أن تتزوج بزوج ثان وثالث إذا طلقها زوجها أو مات[2]. ولا يُجبر الأب ابنته على استمرار إقامتها مع زوجها إذا هجرته[3]. ويطلق البدو على المرأة غير المطلقة، التي تعيش منفصلة عن زوجها «طامح»[4].

ولعل السبب الذي جعل الأغلبية الساحقة من العشائريين يظلون محتفظين بزوجة واحدة؛ أنهم فشلوا، في أن يتزوجوا بأكثر من واحدة. فالدوافع لتعدد الزوجات كثيرة منها: إنه مجلبة للاعتبار الاجتماعي، وإنه عامل اقتصادي مهم، إذ إن المرأة في البادية أداة إنتاج فعّالة في كل القطاعات الاقتصادية، وهو وسيلة لتحقيق رغبة الحصول على المزيد من النسل، والأولاد الذكور بصورة خاصة، وأخيرًا فهو من المتع الحلال الطيبة.

ويُرجع أوبنهايم أسباب تعدد الزوجات، إلى الثأر، فذكر أن قبيلة بتمامها انقرضت بسبب مسألة الثأر، وقد احتاج البدو لتعدد الزوجات لكي لا يؤولون إلى الانقراض[5]. فقدرة القبيلة على التوسع والامتداد مرهونة بقدرتها على ملكية أدوات الإنجاب.

ويسرد ديكسون أسباب تعدد الزوجات فيذكر «مزاج الزوجة أو كسلها، أو عدم إنجابها الأولاد، أو لكونها غير عاقلة، أو موتها إثر مرض»[6]. وتضيف جيرتروود بيل الرغبة في إنجاب الذكور[7]. كي ينفعوا القبيلة في حالة الحرب

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 132.
(2) الحسني: الحالة الاجتماعية، ص 682.
(3) موزيل: في الصحراء العربية، ص 145.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 254.
(5) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 104.
(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 132.
(7) بيل: مرجع سابق، ص 226.

والسلم، ويكونون ورثة جديرين بتحمل المسؤولية[1]. ولهذا يُقبل البدوي على الزواج من صغيرات السن، كما يُشير أليس موزيل، بهدف إنجاب الذكور الأقوياء[2].

ويُضيف أوبنهايم «لأنهم يريدون أكبر عدد ممكن من الصبية، يعززون بهم قوتهم في القبيلة، لأن الأولاد يساعدون في القتال، وتتيح سهولة الطلاق إمكانية الزواج من امرأة جديدة وإنجاب المزيد من الأبناء، وهناك زيجات معينة قام بها الشيوخ لاعتبارات سياسية[3]. كما يرى فيها ديكسون حسماً لمشكلة تعد «خطرًا لا يستهان به في الغرب»، وهي «تضخم عدد الإناث»[4].

أما لورانس فيحاول أن يُظهر المرأة مجرد مصدر للمتعة الجنسية، ويربط بين ذلك وبين تعدد الزوجات، فهو يرى أن مهمة زوجات البدوي الكثيرات، انحصرت في إشباع الرغبة الجنسية لدى أزواجهن[5].

تعدد الزوجات لدى الرجل البدوي يُعد مدعاة للتفاخر «كان مزعل... يتفاخر بأنه كانت له ست عشرة زوجة، وهو لم يزل في الثلاثين من عمره، وكان من تلك الزوجات إحدى عشرة عذراء، وخمس مطلقات»[6]. وعلى النقيض استاء داوتي من تعدد الزوجات في معرض إشارته للرذائل الاجتماعية والثقافية المزعومة في المجتمع العربي[7].

إذا أراد الرجل الكردي أن يتزوج ينتخب زوجة فيخطبها، وتزف إليه بعد العقد والعرس الذي يمتد يومًا أو يومين أو ثلاثة، وإذا زُفت ذهب معها الأقرباء والأنسباء والأصدقاء يحف بها النساء وراءهن الرجال فيخرج الزوج لملاقاتها،

---

(1) بلنت: قبائل، ص 345؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 307, 308

(2) موزيل: في الصحراء العربية، ص 296.

(3) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 88.

(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 124.

(5) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 225.

(6) موزيل: في الصحراء العربية، ص 169، 170.

(7) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 192ـ190.

وعند دخولها الباب يضربها على رأسها بقصبة مصبوغة بأنواع الأصباغ، أو يلقي عليها ديكًا حيًا فيتخاطفه أصحاب الموكب، فيأخذ كل واحد منهم عضوًا أو شيئًا منه إظهارًا للهيبة[1].

والأكراد، كما يذكر كلوديوس جيمس ريج، «مُولعون بزوجاتهم»[2]. وكثيرًا ما يرى أو يكلم زوج المستقبل زوجته المستقبلة ويُقدّر منزلتها، ولا خطبة بينهما ولا عقد ملاك[3]. ولكن هنالك نوعًا من العسف يقترفه بعض أمراء الكرد الأقوياء المتطرفين، إذا أحب رجل منهم فتاة فإنه غالبًا ما يُجبر أبويها على تزويجه بها، وإذا ما ملها طلقها وزوجها أحد خدمه، والقرويون خاصة مُعرضون إلى هذا النوع من الاضطهاد، أما النساء سبايا الحروب فيُتخذن عادة جواري في البيوت، وأغلبهن من اليزيديات، أو من نساء الأصقاع الأخرى من كردستان[4].

أما المرأة الصُلبية فهي تختلف عن أختها البدوية في أنها تتمتع بقسط أوفر من الحرية، فلا تكره على الزواج بمن لا ترضاه[5]. ويندر أن ترى لها ضرة في بيتها، وليس ذلك بسبب الفقر كما الحال في البادية، فالصُّلبة أغنياء إذا ما قيسوا بغيرهم من البدو، وقد يحدث أن تفارق زوجها إذا لم ترض العيش معه، وزعم جوارماني أنها قد تغيب عن خيمة زوجها شهورًا فلا يسألها زوجها أين كنتِ، بل يسألها عمّا أحضرت[6]. وترفض المرأة الصُلبية الزواج بعبد رغم ضعف مكانة أهلها وقبيلتها، ولا من صانع قروي رغم أن أكثر الصُّلبة صناع، ويزعم البدو أن للنساء الصُلبيات قدرة على ممارسة السحر لجمع المحبين وتزويجهم، لذلك يلجأون إليهن رغم احتقارهم وتشاؤمهم منهن[7].

(1) الفضلي: الكرد الحاليون، ص 240.
(2) ريج: رحلة ريج، ص 287.
(3) الفضلي: الكرد الحاليون، ص 239.
(4) ريج: رحلة ريج، ص 273.
(5) أوبنهايم: البدو، ج4، ص 196.
(6) جوارماني: شمال نجد، ص 90.
(7) العطار: تقاليد الزواج، ص 29.

وفيما يتعلق بالمهر وعقد الزواج وحله عند الصلبة، فالأمر لا يختلف كثيرًا عن القبائل البدوية، وعندما يرغب رجل في أن يُزوج ابنه ويسعى إلى زوجة له، لا يدفع لها نقدًا وإنما يُقدم لأبيها أو أخيها بعض ما يملك، ومن ثم لا يحق لأحد سوى والد الفتاة أو شقيقها أن يرعى ماشية أو يصطاد في تلك الأرض، وله أن يُخرج منها أي صياد أو راعٍ[1].

الأمومة:

أعظم حدث في حياة الزوجة البدوية هي أن تصير أُمًا[2]، والزواج عند المرأة البدوية وسيلة لغاية هي إنجاب الأطفال، ويتبين مفهوم الأمومة بوضوح عندما نعرف أن الزوج وجميع أفراد العائلة يتخلون عن تسمية المرأة باسمها حالما تُنجب ولدًا، وينادونها باستعمال اسم المولود الجديد فتصبح «أم فلان» خاصة إذا كانت زوجة لأحد الشيوخ[3]. والمرأة شأنها شأن زوجها، ترغب في أن ترى في بيتها فتيانًا أقوياء، وأن تسمع الناس ينادونها بـ «أم فلان» هو بالنسبة لها شرف تتلهف إلى تحقيقه، وتُكسبها هذه الأمومة ميزة أُخرى، هي نوال الحظوة لدى زوجها، ويشتد احترام الرجل البدوي للمرأة بصفة متميزة عندما تُنجب ولدًا، ولهذا الأمر الأخير، في نظرها، نفس الأهمية التي للأول[4].

يُقال للمرأة التي مارست اتصالًا جنسيًا مع رجل «وحمة» خلال الأيام الثلاثين التي لم يتضح فيها ما إذا كانت المرأة قد حملت أم لا، فإذا حملت دعيت «نازلًا» أو «حاملًا»[5]. وحالما تعلم الزوجة أنها حامل، تُسارع إلى إعلام بقية النساء عن خبرها، ويُصبح الأمر فُرصة للفرح. وإذا لم تحمل المرأة حال زواجها فهي غالبًا ما تلجأ إلى مختلف أنواع مستحلبات الأعشاب من الوسط المحيط وتشربه، ولكن

---

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 175.

(2) درور: على ضفاف، ص 318.

(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 154.

(4) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 755.

(5) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 167.

دون نتائج مرضية. أما الحكيمة، وهي السيدة العجوز لدى كل قبيلة، فهي الخبيرة في تحضير الجرعات التي تُعيد الخصب للمرأة، وكذلك شراب الحُب السحري لمن يريدونه، كما تدّعي الحكيمة قدرتها على تفسير الأحلام، ومعظم النساء المُسنات يقُمن بهذا من باب تقديم المساعدة لأخواتهن الصغيرات. وإذا وجدت المرأة البدوية صعوبة في الحمل، فإن الأهل يلجأون إلى إحضار فرس إلى خيمتها أو بيتها، ويُوضع بعض الشعير في حجر المرأة وتُدعى الفرس لتأكل منه، فإذا أذعنت وأكلت فإنهم يعتقدون أن كل شيء على ما يُرام، وتنطلق عند ذاك طلقتان أو ثلاث من بندقية، ويظنون بذلك أن القدرة على الحمل قد عادت للمرأة[1].

ومن أعظم أمنيات المرأة البدوية أن يكون لها ولد. وهي فكرة نشأت معها منذ طفولتها. هذه الرغبة الطبيعية في أن تكون أمًا تتعزز لارتباطها باللوم الذي يلحق تلك التي لا تُنجب أطفالًا، وخوفًا من أن تُطلق إذا لم تُنجب ولدًا وريثًا لزوجها[2]. وقد حاولت تفسير هذه الظاهرة فلم يوجد بين ما خلفه الرحالة ما يُفسرها ويُجيب عن ذلك.

لا تمثل الولادة عند البدو حدثًا متميزًا في الحياة اليومية، إذ تتمّ بطريقة في غاية السهولة، ولا يؤثر ذلك مُطلقًا على الأشغال العادية للمرأة البدوية[3]. فهي حادثة كثيرة الوقوع، لأن البدوي يرى الزواج واجبًا، حتى إن أكثرهم زُهدًا لا يعتبر العزوبية فضيلة، والعقم يعد من بواعث المهانة والازدراء. وهذا هو السبب في أن البادية تحوي أماكن للزيارة تهرع إليها النساء اللواتي لم يلدن فيتوسلن لربهن أن يُحسن إليهن بولد. والحق أن هذه الحالة الروحية جديرة بالتقدير جدًا، لأنها تعوض وفيات الأطفال التي تقع لديهم بكثرة[4]. وإذا حدث أن لاحظت البدوية شيئًا من الفتور في سلوك زوجها، لجأت إلى كل الوسائل لإثارة عاطفته، فقد تُقدم

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 127،150، 151.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 150.
(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 160.
(4) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 15.

لـه مثـلًا بعضًـا مـن مـخ العصفـور المخلـوط بالعجـين، فهـو في نظرهـا عـلاج فعـال لزيـادة ميلـه نحوهـا، ولكـي تحـول دون أن يتجـه بعاطفتـه إلى نسـاء أُخريـات[1]. إن نصـف الرقـى والتعاويـذ التـي يُعدّهـا المتعاطـون بالسـحر مخصصـة لمـن لا طفـل لهـا. فالعقيـم تـرى أنهـا لم تحـظ برضـاء الله، وأنهـا مخلـوق لا فائـدة مـن وجـوده، أو «درب لا ينفـذ إلى شيء»، وهـي لا تـترك تعويـذة سـحرية إلا وتسـتعملها، كـما أنهـا تـزور الأماكـن، وتُصـلي وتتـضرع إليـه تعـالى عسـى أن يبـدل حالهـا[2].

وعمليـة الوضـع عنـد المـرأة تُعـد حدثًـا فسـيولوجيًا، وأمـرًا بسـيطًا، فـإذا كانـت المـرأة المخـاض في المخيـم يهـرع بعـض النسـاء المتقدمـات في السـن إليهـا ويُسـاعدنها، ولا تمـضي سـاعتان أو ثـلاث عـلى الوضـع حتـى تعـود النفسـاء إلى أعمالهـا المنزليـة المعتـادة، أمـا إذا أدركهـا المخـاض في الطريـق وهـي راكبـة، فـلا تطلـب قابلـة، وتلـد وهـي راكبـة عـلى ظهـر ناقتهـا والقـوم ظاعنـون، وتقطـع حبـل السُّـرة بنفسـها، وتلـف الرضيـع بثوبهـا، ثـم تحملـه[3]. أو تنيـخ بعيرهـا وتضـع ولدهـا بنفسـها وهـي جالسـة القرفصـاء، وتقطـع حبـل السُّـرة وتربطـه بيدهـا، وتلـف الوليـد وتحملـه عـلى ظهرهـا وتسـتأنف سـيرها، وتلحـق بقبيلتهـا لأنهـا تعلـم أنهـا ستُترك، ربـما لتمـوت، إن لم تلحـق بقبيلتهـا. والمُتعـارف عليـه أن التهنئـة تُجـرى بعـد ذلـك بـأن يقـال «مبـارك» في حـال المولـود السـعيد[4].

وإذا تعـسّرت عليهـا الـولادة بحيـث يخـرج رأس الوليـد وحـده تأخـذ حبـلًا وتربـط أحـد طرفيـه برقبتـه، وطرفـه الثـاني بإحـدى قدميهـا بعـد أن تطـوي فخذهـا وتشـد عليـه شـدًا قويًـا، بحيـث إنهـا حينـما تمـدد رجلهـا قـد يخـرج الوليـد منفصـلًا. والعنايـات الأولى بالوليـد بسـيطة، يُغسـل بدنـه بالرمـل، وقـد يُدهـن بالزيـت، وهـي طريقـة حسـنة لأن ذر الرمـل ذو قـوة امتصـاص كبـيرة، ثـم إن الرمـل عـلى الأعضـاء التناسـلية

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 756.
(2) درور: على ضفاف، ص 319.
(3) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 167.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 151.

للوليد يمنع العطن عن جلده الذي لا يزال في القماط، ثم يُكحل، ويُلف بخرقة بالية مشدودة بخيوط القنب، ويضعون على رأسه طاقية صغيرة عليها تمائم. ويُضيف الأغنياء إليها ريشة نعام، وعند ولادته يُحمم الطفل ببول النوق، ثم يُوضع حُرًا على قطعة قماشية سوداء مربعة عليها طبقة من مسحوق روث الجمال الجاف، يُلف جسمه بها، ثم يُقمط بقماط قماشي لتكون ذراعاه متصالبتين تحت ذقنه ومربوطتين، وساقاه ممدودتين لتتلامس الركبتان والكاحلان، كما يُلف حول رأسه قطعة قماشية سوداء أخرى تُستبدل عندما يبلغ شهرًا من العمر بقبعة يتدلى طرفاها فوق أذنيه. وعند الرغبة بالكشف على الطفل لمعرفة ما إذا كان قد تغوط أو تبول، فإنه يوضع فوق قطعة مستديرة من الجلد تسمى «النطاح»[1]. ومن هذا يتبين أن عملية الوضع شأن خاص بالمرأة، ولا يعنى به الرجل، وإن كان يعنى كثيرًا بنوع من أنجبت له زوجته، خاصة إذا كان ذكرًا.

تُستقبل ولادة البنت في مضرب البدو دونما بهجة، ودونما أي مظهر من مظاهر السرور أو الرضا من جانب الأقارب، فالأم تصمت وتقول في صوت خفيض «ما هي إلا بنت». ولا تُقدم إليها أية تهنئة من النساء، وهكذا تُستقبل البنت غير المرغوب فيها كما في الجاهلية. ولكن المشهد يتغير إن كان الحظ قد أسعدها بولادة ابن فبمجرد ذيوع الخبر تُهرول النساء إلى خيمة الأم المحظوظة، وتُسمع صيحات الفرح، ويبدأ الغناء «ولدت ولد، مبروك، مبروك». وفي الحال يبحث الأب، وقد تملكه الفرح بأن صار له وريث، عن ضحية (عقيقة) يأتي بها إلى باب الخيمة، وتوضع في مواجهة الوالدة وتُذبح، ويقول من يذبحها «رشوشة الولد»، وفي الوقت نفسه يُعد الحطب لإشعال نار على شرف أم الطفل، وتُسمى نار الحي، أي نار الذي على قيد الحياة، وتوضع تحت الخيمة حيث تظل مشتعلة مدة ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ، ومن المحظور أن يُؤخذ من هذه النار إلى خيام أخرى، أو أن تُستخدم في أغراض دنيوية، ويُسمح فقط للرجال باستخدامها في إشعال غلايينهم، وبعد انتهاء الأيام الثلاثة المُقررة تُترك لتنطفئ. ولا تُتَّبع العادات نفسها عند ولادة

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 156، 157.

البنت، لأنها، حسب اعتقادهم، ليست لها أي فائدة، لا لأبيها ولا لأسرتها، ولا لقبيلتها، فهي لا تأتي بشيء ولا تُعطي شيئًا، إنها تأخذ فقط، إن فائدتها تقتصر على زوجها، أما الابن فهو يخدم الأسرة والعشيرة بكاملها، وفي ضوء ذلك تُشكِّل وجهة النظر النفعية أساس مظاهر الفرح، أو عدم المبالاة الكامل لحظة ولادة الأطفال[1]. ويشذ عن ذلك عشيرة الرولة التي يذكر ألويس موزيل أن الاحتفال بالمولود الجديد لديهم ليس له أي مراسم خاصة، وإذا كان ذكرًا هنأ الأب أقرباؤه الأدنون، لكنه لا يُظهر تعبيرًا عن سرور غير اعتيادي، كما لا يدعو لعشاء لحم، ولا يُضحون بحيوان[2].

والوليد يُحمم سبعة أيام بعد ولادته ببول النوق، ويُفرك جسمه بالملح. وفي اليوم العاشر أو العشرين أو الأربعين تقوم النسوة من قريبات الوالدة بجمع الأطعمة لعشاء تُدعى إليه النساء كافة، وبعض الرجال، فيستطلعون هيئة الطفل. وبعد العشاء تقوم الأم بزيارة أقاربها ومعها الطفل، وتجمع منهم الهدايا. وهنا يُقدم كل شخص هدية غالبًا ما تكون جملًا صغيرًا أو مُهرًا، وتظل الهدايا ملكًا للطفل. وحين تعود الأم إلى البيت تُعلن اسم الطفل للأقارب وتُسمي الأم، دون سواها طفلها، وهذا أحد امتيازاتها. هذا الاحتفال يدعى «طلاعة العيل»[3].

ولا يشهد أحد الولادة أو يُسجلها، إذ ليس للبدو سجل إحصاء للنفوس، ومن ثم يبقى الولد جاهلًا الزمن الذي ولد فيه، وإذا حاول أحد الفضوليين أن يعرف عمر أحد الأولاد وسأل الأب فإنه يستدل على تاريخ الولادة من عدد سني النعجة التي ارتبطت بمولده. واسم البدوي يتألف من اسم أولي مضاف إلى اسم الأب أو اسم الأسرة التي ينتمي إليها كنوري بن شعلان، وإذا صادف مرور ضيف جليل القدر بهم أثناء حمل الأم يُسمى الوليد باسم هذا الضيف[4].

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 754، 755.
(2) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 167.
(3) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 115، 168.
(4) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 16.

الأسماء التي تُعطى للأطفال بعد ولادتهم غريبة، وفي أحيان كثيرة تكون لها علاقة بالظروف التي رافقت الولادة، مثلًا، موهق، الذي يعني حرفيًا «ذلك الذي يجلب الهم»، أو أنها تعني أمنية للطفل، مثل «جمل» أي نتمنى له أن يكون قويًا كالجمل، أو «برغوث» أي نتمنى له أن يكون مزعجًا لأعدائه كالبرغوث. أو إذا ما كان اسم الأب «حصان» فقد يسمي الابن «مهر». كما أن الأشياء الصغيرة مثل «حجر الصوان الصغير»، أو «إبريق القهوة» يمكن أن تكون أسماء أيضًا. وقد تحمل البنت مثلًا اسم «سدينا» أي انتهينا. أما الأسماء الإسلامية فهي نادرة[1]. ويسمي البدو المولود المريض باسم صُلبي، لكي يحيا ويعيش بإذن الله[2]. وهناك كثير من رجال العشائر لهم أسماء غريبة غير مُستساغة، مثل حليب، بقر، خنزير، جريدي، وادي، ضبع، كوسج، عفريت، بعرور. فهم يطلقون هذه الأسماء حتى يطردوا عيون الحُساد، وهم يُسمون الأطفال الذين يُولدون حديثًا بهذه الأسماء، وخاصة إذا سبق أن مات أخ لهم[3].

والأم تختار الاسم أحيانًا دون كثير من التفكير، أو تأتي أحيانًا أخرى باسم يفرضه تأثير معين. ومن ذلك أن زوجة النوري وضعت غلامًا، والقوم نازلون بالقرب من قلعة خفاجة، فسمَّت وليدها خفاجة، نسبة إلى المكان. وأخرى وضعت والمطر يهطل غزيرًا فأسمت صغيرها مطرًا. وكذلك رجت زوجة كردي أن يرزقها الله غلامًا فأجاب رجاءها فأطلقت عليه اسم رجا. وعانت زوجة عودة الكويكبي مخاضًا عسيرًا فقالت للوليد «لسوف تدعى عسير». وهناك امرأة امتلأ قلبها ثورة بسبب اتخاذ زوجها زوجة ثانية، فسمَّت ابنها «مريض». كذلك فإن العبد حمار ضرب زوجته قبيل ولادة ابنها فزعلت منه، وسمَّت ابنها «زعل». ولما ولدت بعد حين بنتًا قالت الأم «إن اسم والدك حمار، ولسوف يكون اسمك أنت بقرة». وليس ثمة حيوان أو نبات إلا ويُطلق اسمه على الولد[4].

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 258.
(2) نصر: التراث الشعبي، ص 144.
(3) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 59، 60.
(4) موزيل: في الصحراء العربية، ص 115، موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 168.

ويُطلق البدو أسماء الحيوانات على أبنائهم، ويعود سبب ذلك إلى اعتقادهم وإيمانهم بالسحر والروح، وهذه الاعتقادات قديمة، وقبل الإسلام بزمن بعيد. إذ يعتقد البدو أن إطلاق اسم الحيوان على المولود الجديد يحفظه ويُبعده عن الحسد. كما أن إطلاق اسم الحيوان الضاري، كلب، أسد، نمر، فهد، على الأفراد، يُعطي القبيلة هيبة[1].

وحياة المرأة بعد الولادة تعود كما كانت قبلها فلا يتغير نمط غذائها، إلا أنها تلجأ إلى استعمال عقاقير متنوعة لإعادة حجم البطن إلى وضعه الطبيعي، أو أقل من ذلك، وهي تُعلل السبب بقولها «هذا ما يسر الزوج»، وتستعمل المرأة لهذه الغاية ملح الشبه كمادة أساسية في العلاج المُستعمل، وقد يحدث أن تُصاب المرأة بعد ولادتها بحالة يدعوها البدو «الخبل»، إذ تفقد القدرة على النطق «حبسة الكلام»، وهذه الحالة عندهم على قدر كبير من الخطورة، وقد تؤدي للموت إذ لم تجر محاولات لحث المصابة على النطق، ولمعالجتها يأتون بفرس، ويقدمون لها الشعير في حجر المريضة، فإذا أكلت منه الفرس تحرر لسان المرأة، وعاد إليها عقلها، أما إذا رفضت الفرس؛ فإن المرأة ستموت لا محالة حسب الاعتقاد السائد[2].

ينتظر الكردي الولد بصبر جميل، فإن ولدت زوجته ذكرًا يفرح به أهل البيت أشد الفرح، ويحرسون الأم أشد الحراسة مدة سبعة أيام، ويلعبون حولها ويُغنون من الصباح إلى المساء، ويُسمون هذه الأيام «شواره» وقد يُفعل مثل هذا الفعل للأنثى أيضًا إذا كانت عزيزة على الوالدين أو أنها البكر، أو أنها لم تولد إلا بعد كثير من البنين. أما سبب هذه الحراسة فهو، فرحهم بالمولود، وسلامة الأم من خطر الولادة، ويعتقدون أن الوالدة إذا لم تُحرس عند الوضع وبعده، ولم يكن في يدها آلة جارحة يتسلط عليها عفريت يسمونه «آل»، ويقولون عن التي تموت في تلك الأثناء «أخذها الآل»، وإذا أشرفت على الموت يُطلقون البنادق لتخويف

(1) أوبنهايم: البدو، ج4، ص 137، 138.
(2) ديكسون: عرب الصحراء، ص 151، 152.

العفريت المذكور. أما الولد فيتسلط عليه أنثى من إناث الجن أو العفاريت يُسمونها «شوه» أو «أم الصبيان» ويقولون عنها أنها لا يعيش لها ولد فإذا سمعت بولادة واحد أسرعت لتأخذه، وإذا أخذته ضمته إلى صدرها ضمًا شديدًا لكثرة فرحها وشغفها به، وإذا فعلت قتلته، ولهذا يقولون إذا مات الوليد في تلك الأيام «أخذته الشوه»[1].

الأطفال:

يُولد أطفال البدو ويتلمسون حياة البداوة وهم محمولون على ظهور أمهاتهم، وهم يترعرعون رويدًا رويدًا وحدهم مثل الجديان والحملان الراقدة في بيت الشعر حولهم، ودور الطفولة شاق جدًا، فالطفل البدوي يترعرع في الغالب دون أن يرى أثرًا للعطف والحنان، لأن له إخوانًا وأخوات كثيرين، فكثرة الأطفال تُقلل من حظ الطفل في أن ينال من الاهتمام والعطف والحنان، أو يتمتع باللهو واللعب، لأنه ما إن يشتد جسمه ويُرجى عمله حتى يوجه إلى غاية نافعة مثمرة، ولا يرى مسرات الطفولة ويفرح بها إلا القليل من أبناء الشيوخ[2].

يُطعم الطفل في أي وقت من الليل أو النهار، أو عندما يبكي، ومن غير اللائق للمرأة البدوية أن تُطعم وليدها بحضور أحد الرجال الغرباء، أو حتى من أهلها، مع أن ديكسون يذكر أنه رأى كثيرًا من النساء بينما يتحدث معهن، إذا بهن يفتحن أثوابهن ويُخرجن أثداءهن لإرضاع أولادهن[3]. وأغلب الأمهات يُرضعن أطفالهن من أثدائهن، ويذكر أوبنهايم أن رضاعة الأبناء تستغرق سنتين أو ثلاث سنوات على الأقل، إلا إذا حصل حمل جديد غير متوقع، عندئذٍ ينتهين عن الإرضاع[4]، وبعضهن يلدن كل عام طفلًا، إلا أن الكثير من هؤلاء الأطفال يموتون في الأسابيع الأولى، بسبب ظروف الحياة القاسية في الصحراء والعوز الصحي، فمعدل الوفيات

(1) الفضلي: الكرد الحاليون، ص 240، 241.
(2) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 17.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 156، 157.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 158.

بين الأطفال حديثي الولادة كثير جدًا، وغالبًا ما تحظى الأم بتنشئة أربعة أو خمسة أطفال من مجموع الأطفال العشرة الذين تلدهم[1].

ولاحظ أدولفو ريفادينيرا أن الأطفال لا يُفطمون عن ثدي الأم حتى السنة الثالثة أو الرابعة، وأن ذلك يُسهم في تطورهم اللاحق، ولاحظ أنهم لا يلفونهم بلفافات أو أقمطة؛ بل ينمون منذ ولادتهم طلقاء مثل النباتات. وإن كانت للبطن ضخامة استثنائية في المرحلة العُمرية الأولى. وأخيرًا، فإنهم جميعًا كبارًا وصغارًا، يجولون في البطاح نصف عراة، وبرؤوس مكشوفة، ورغم ذلك لا تؤدي حدة الشمس إلى إصابتهم بالمرض[2]. وتحرص نساء عشيرة الشرابين، المنتشرة على ضفتي الخابور الأعلى حتى دجلة، على قبول أطفال شيوخ غرباء أو وجهاء وافدين من المدينة لإرضاعهم مقابل أجر، وهو عرف غير مألوف لدى العشائر الأخرى[3].

ويُشير هورغرونيه إلى أن اليوم السابع بعد الميلاد هو أهم يوم في حياة الطفل فهو يوم التسمية، ويجري، حسب العرف، قص شعر رأس الطفل، وهناك عادة ليست متبعة بانتظام، ولكنها تحدث بين حين وآخر، وهي أن الطفل يُقدم لكل الضيوف واحدًا بعد الآخر ليشاركوا في قص شعره. ولهذا الغرض يُوضع مقص كبير على المهد الذي يرقد عليه الطفل ليقطع كل واحد منهم شعرتين من شعره. ويذبح خروف أو خروفان كـ «كرامة»، تُسمى «العقيقة»، وهذه الكرامة يُمكن أن تؤدى مؤخرًا في حياة المرء، أو حتى بعد موته[4].

ويُطلق البدو مُسميات مختلفة على مراحل أولادهم العُمرية، فيقولون «وليد» للطفل الذكر الصغير، تؤثره الأم على الأنثى، لأنه يُعزز المكانة التي تتمتع بها في البيت، وبفقده تفقد، في الغالب، سعادتها، حيث يُطلقها حينئذٍ زوجها، وقد

(1) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 33، 34.
(2) ريفادينيرا: من سيلان إلى دمشق، ص 49.
(3) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 378، 379.
(4) نصر: التراث الشعبي، ص 242.

تضطر للانتظار طويلًا قبل أن تجد رجلًا آخر، بسبب الخوف من أن روحًا شريرة تتبعها. أما الوِرع فهو طفل صغير عمره أقل من خمس سنوات. ويقولون «رُمِهان» للطفل في عمر 7 ـ12 سنة. و«ناشي» للصبي عمره أكثر من 5 سنوات[1]. و«غليم» على الصبي عمره نحو 10 سنوات. أما مفردة «شباب» فتُطلق على الرجال والنساء بعمر 15ـ30 سنة، ويُسمون أيضًا «جهالة» أي عديمو الخبرة. ويطلق اسم «غويش» على أولاد رب أسرة فقير. و«غاوي» على الولد الذي لا يطيق أباه ولا أمه، وأيضًا الولد الذي لا يعرف ما ينفعه وما يضره[2].

ويُشير ديكسون إلى أن البدو عندما يزورهم ضيف، أو يمر في مضاربهم رجل ذو شأن، ويتوقف لتناول القهوة، فإنهم يرونه طفلهم المولود حديثًا. فهم يعتقدون أنه من حسن الطالع أن يضع الضيف في كف الوليد الصغير روبية أو ريالًا[3].

يظل الأولاد والبنات معًا مع أمهم حتى سن السابعة، ويذهبون إلى أبيهم للتحدث معه بين الحين والآخر، فإن لم يكن أبوهم قد طلق أمهم فإنهم يُقيمون في قسم النساء، ويتولون أداء الأعمال الخفيفة. ويتعين على المرأة البدوية إيجاد الوقت المطلوب لرعاية الأطفال وتربيتهم[4]. وهي أم العيال وراعية البيت[5]. وتلزم بتربية الأطفال[6]. ويعتني العبيد أيضًا بالأطفال[7].

يتمتع الأب لدى البدو بسلطة مطلقة على أولاده، في حين لا تملك الأم عمليًا أي سلطة على الإطلاق. فإذا طلق الرجل زوجته يبقى الأولاد الذكور مع أبيهم والفتيات مع أمهن، أما إذا كان الأولاد صغارًا فيرافقون أمهم حتى يبلغوا سنًا يستطيعون فيها خدمة أنفسهم، عندها يأتي الأب ويأخذهم ليُقيموا معه. ويُسبب

(1)موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 180، 192.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 259.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 145.
(4) جوارماني: شمال نجد، ص 48.
(5) ديكسون: عرب الصحراء، ص 109.
(6) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 756.
(7) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 181.

ذلك ألمًا وحزنًا عميقين لدى الأم. ويعيش الأولاد مع أبيهم وترعاهم زوجة أبيهم، ولهم الحق في زيارة خيمة أمهم في أوقات محددة، وهي عادة مرة كل أسبوع، هذا في حال كون قبيلة أمهم مقيمة بالقرب من مضاربهم، أما إذا كانت الأم المُطلقة من قبيلة مضاربها بعيدة، فهي ستعود إلى أهلها حتمًا، وبالتالي يصعب عليها رؤية أولادها ثانية، وربما كان ذلك نادرًا[1]. ويترك الأب قدرًا أكبر من الحرية لبناته عندما يثار موضوع زواجهن، لكنه يعرف كيف يفرض احترامه حتى على ابن عاصٍ، وله الحق في أن يطرد ابنه العاصي من بيته، لكنه لا يستطيع حرمانه كلية من نصيبه في التركة، فالولد المطرود يأتي في الوقت المناسب ليطالب بنصيبه[2].

ويُلاطف البدو الأطفال، فابن الشيخ يُعتنى به ويُلاطف من قبل الرجال في خيمة الشيخ طوال اليوم، ولا يُوبخ الأطفال، ولا تُساء معاملتهم، والبدو الأصلاء يُربون أولادهم بشكلٍ جيدٍ، ويحرصون على جعلهم بأخلاق حسنة، وكثيرًا ما يُترك الأطفال في ثياب متسخة حتى سن الثالثة، مما يُضفي عليهم مناظر قذرة، ولكنهم يقومون بذلك عمدًا عن قصد لكي يحفظوهم بعيدًا عن العيون الشريرة، ثم يُنظفون ويُعتنى بهم كبقية الكبار فيما بعد[3]. وتتميز الصلات العائلية بالمحبة والدفء والحميمية. وتعلق الأطفال بأبويهم ومحبتهم لهما يثيران العواطف[4]. ولعل هذا ما دفع تايلر إلى أن يقول: «أعراب الصحراء هم خير الأزواج، ونعم الآباء»[5].

بعد استمتاع الرجال بالوليمة وتناول القهوة، يتنحون بينما يتقدم الأطفال ويقومون بالتهام ما تبقى من الطعام[6]. فيملأون بطونهم بالأرز الباقي، وينهشون

---

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 152.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (3)، ص 21، 22.
(3) بلنت: قبائل، ص 422؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 398
(4) الحداد: رحلتي، ص 89.
(5) تايلر: رحلة تايلر ، ص 111؛ تايلر: رحلة تايلر إلى العراق سنة 1789ـ1790، ص 39.
(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 171.

العظام التي جُردت من اللحم[1]. ولا تأكل المرأة مع زوجها، أو الأم مع أولادها الذكور الكبار، أما الأطفال الصغار فيأكلون مع أبيهم أو أمهم، ولكن إذا كبرت البنات انفصلن في الأكل عن أبيهن، وصرن يأكلن مع أمهن فقط[2]. من الطبيعي ألا يأكل المُضيف مع ضيوفه، بل مؤخرًا مع أفراد عائلته[3]. وبقايا الوليمة تكون بمثابة المائدة الثانية التي تُقدم للنساء والأطفال والخدم من أهل علية القوم الذين سيجدونها مأدبة شهية[4].

ولا يعرف الطفل البدوي الحلوى، وكان الرحالة حتى يكسبوا أطفال البدو يشترون لهم الحلوى[5]. وعندما قدم أحد الرحالة الشيكولاته لثلاثة من الرعاة أعمارهم عشر وثماني وست سنوات، نظروا إليها بشيء من عدم الثقة، وحينما أغراهم بتذوقها في النهاية بصقوها بقرف[6].

ويُقيم الأطفال في قسم النساء من الخيمة البدوية[7]، وحين تنتقل الأم من مكان لآخر لقضاء واجباتها المنزلية، أو تذهب لاقتطاع الحطب، فإنها تحمل وليدها مُعلقًا على ظهرها بواسطة أرجوحة شبكية لها سيور ترتكز على جبهة الأم، وقد ترتكز على إحدى الكتفين ليكون الطفل تحت ذراع الأم طلبًا للدفء، تُدعى «المصباح»، وينطبق هذا القول على قبائل عجمان، وبني هاجر، وبني خالد، والعوازم، وزعب، ومرة، والمنتفق. بينما بقية القبائل لا تحمل الأم وليدها في أرجوحة شبكية. وعند الترحال يُوضع الطفل وأرجوحته في محفة الأم، وعندما يبلغ الوليد بضعة أشهر من العمر، فإنه يُوضع في كيس من أكياس المحفة، ورأسه خارجًا. بعد هذا العمر لا يُغسل الطفل عمليًا، ويُخرج من قماطه القماشي ليلًا لأوقات قصيرة[8].

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 22.
(2) وهبة: جزيرة العرب، ص 112.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 171.
(4) دي مورس: البحث عن الحصان، ص 164.
(5) الحداد: رحلتي، ص 27.
(6) حجر: الرحالة الغربيون، ص 179.
(7) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 210.
(8) ديكسون: عرب الصحراء، ص 156، 157.

وفي الترحال تركب النساء والأطفال الصغار على الجمال، يتبعهم الرعاة بماشيتهم، في حين يمتطي الصبيان الذين تتراوح أعمارهم بين عشرة واثني عشر عامًا المُهرات الصغيرة التي لم تتجاوز أعمارها سنة واحدة[1]. ويستعمل البدو ـ كنوع من السرير للأطفال بطريقة معلقة في الخيمة، أو أثناء التنقل ـ قطعة مستطيلة من الجلد غير المدبوغ لها فتحة في كل طرف من طرفيها الطويلين، تسمى «مِزبى»[2]. وعند الرحيل يجلس في الهودج النساء والأطفال[3].

وتتبدى مشاعر الأمومة مع مضي قسط من الليل، إذ يأخذ الأطفال بالزحف غفاة تحت الأغطية، وقد دفنوا رؤوسهم في أحضان أمهاتهم، وتبدأ الأمهات بالبحث عن القمل في شعر وليدها، وهي إذ تقوم بهذا العمل ليس لأن القمل موجود، أو متوقع في رؤوس أولادهن، بل لأنه عمل بديهي اعتدن القيام به كل يوم، والرضيع يُلفلفنه بقطع من القماش، بحيث يظهر الرأس فقط، ويضعنه بجوار إخوته الكبار. وتُبرز آن بلنت الأمومة في كلامها عن فصال خاتون، «كان حامد ابنها الصغير بعمر ثلاث سنوات، ويلعب مع هذا وذاك في حشد من الناس...، نهضت فصال وقبلتني وجلسنا معًا على فراش واحد خلفه مهد ناولتها منه فتاة صغيرة طفلًا صغيرًا لُف في أسمال متسخة، فأرضعته قليلًا ثم أرجعته إلى الفتاة ثانية، وبعدها قام شخص بكشف غطاء القدر الكبير، وأخرج قطعًا من اللحم المسلوق، وأعطاها للصبي حامد كي يمضغها»[4].

وبمجرد أن يستطيع الولد الإمساك بطبق الطعام الخاص به يمكنه أن يظهر في مجتمعات معارفه، ولكن لا يُسمح له بالحديث، وإنما بالرد على الأسئلة فقط، ذلك أنه لم يكن من السهل بالنسبة للكبار أن يوجهوا حديثهم إلى الأطفال، وليس للمرء أن ينظر إليهم، فضلًا عن إظهار الإعجاب بهم، حيث إن ذلك قد يعني

(1) دي مورس: البحث عن الحصان، ص 229.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 260.
(3) كوبر: رحلة في البلاد العربية، ص 120.
(4) بلنت: قبائل، ص 217؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 190.

أنـه يحسـدهم، كذلـك ليس مفهومًا سـؤال الطفـل عـن عمـره، لأنـه أمـر لا يهمـه، بـل إن الكبـار يصعـب عليهـم تحديـد عمرهـم[1].

يُربـى البـدوي، منـذ طفولتـه الأولى، عـلى الفروسـية والقتـال، وعـلى الصلابـة والصمـود تجاه سـائر ضروب المشـقات والآلام والأخطـار، وإن حياتـه لقاسـية حقًـا، فهـي تتكـون مـن صراع متواصـل مـن أجـل الوجـود، في مواجهـة الطبيعـة والبـشر[2]. وشـاهد أوتينـج كيـف يتعلـم أطفـال البـدو الرمايـة، فقـد كانـوا يُثبتـون قطعة مـن الورق عـلى صخـرة مقابلـة، ثـم يطلقـون النـار عليهـا، ويُقـرر أنهـم رمـاة جيـدون، وخاصـة قدرتهـم عـلى التصويـب، وهـم في حالـة الحركـة[3].

لا تُكلـف المرحلـة الأولى مـن تربيـة الأطفـال البـدو مشـقة كبـيرة، حيـث يتركونهـم لشـأنهم فيترعرعـون عـلى غـرار الشـعوب البدائيـة، ذلـك أن أيـة رعايـة يوليهـا الآبـاء لأبنائهـم، مهـما كانـت بسـيطة، تتسـبب حتـمًا في هـلاك الضعـاف مـن بينهـم، ويـرى أوبنهايـم أن البـدو يسـمحون «للصبيـان بحريـات لا تتماشـى مـع مفاهيمنـا التربويـة، إذ يُرحـب البـدوي مثـلًا بظاهـرة الوقاحـة عنـد أبنائـه، ويعتبرهـا علامـة تُبشر بالرجولـة والاسـتقلالية، ويقتـصر توجيـه الشـباب فيـما عـدا ذلـك عـلى تهيئتـه لأعـمال اللصوصيـة والقتـال»، وقـد لاحـظ في مرابـض عشـيرة شـمر الجربـا أن الرجـال يتركـون الأواني نصـف الفارغـة بعـد الانتهـاء مـن الأكل للأطفـال، فيفـرض القـوي اللبـق منهـم سـلطته عـلى الضعيـف، «وإذا بلـغ الصبـي قـدرًا مـن القـوة يسـمح لـه بركـوب الخيـل دون مسـاعدة ينبغـي عليـه عندئـذٍ أن يتمـرس عـلى ألعـاب الفروسـية، ويبـدأ في حمـل واسـتعمال رمحـه منـذ الحاديـة أو الثانيـة عـشرة مـن عمـره، وقـد كان كبـير أبنـاء الشـيخ فـارس، شـيخ شـمر، يُشـارك في الغـزوات منـذ أن كان صبيًـا في الرابعـة عـشرة مـن عمـره»[4].

(1) أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 40، 41.
(2) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 83.
(3) أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 235.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 161، 162.

وفي الأهـوار رصـد ثيسـجر وقاحـة أطفـال المعـدان إذ «طلـب الرجـال الكبـار في السـن مـن عـمارة أن يـصرف الصبيـان، فقالـوا لـه: «رجع هذولـه الفـروخ حتى نشـوف صديقنـا». مـا أسـهل القـول، ومـا أصعـب التنفيـذ. أبـى هـؤلاء الصبيـة الانـصراف وأجـاب أحدهـم، ولا يتجـاوز عمـره سـبع سـنوات، بوقاحـة «خلونـا وحدنـا هـو صديقنـا مـو صديقكـم». ويُقـر ثيسـجر أنـه لم يُشـاهد مُطلقًـا رجـلًا يـضرب صبيًـا صغـيرًا ولا يُشـفق عليـه أحد، كـما لم يُشـاهد أبـدًا تشـاجر الصبيـان مـع بعضهـم البعـض إلا في مناسـبات نـادرة جـدًا[1].

وعـن حسـن تربيـة الأبنـاء لـدى البـدوي تذكـر الليـدي درور أنـه «لا يجسر أحـد منهـم عـلى الجلـوس بحضرة أبيـه، أو معنـا، إن سـلوكهم حسـن، وهـم يُحسـنون الـكلام أيضًـا، وقـد تعلمـوا التخاطـب بالإنجليزيـة في مدرسـة مسـتر فـان أيـس بالبـصرة[2]. ويحتـل الصبيـة مكانـة خاصـة في خيمـة الشـيوخ، ويُربـون تربيـة مهذبـة، ويتصرفـون بأخـلاق عاليـة في صراحـة وشـجاعة لا يُماثلهـم فيهـا أحـد، وتشـير آن بلنـت إلى أنهـا لم تـر منظـرًا أجمـل مـن الطفـل طـلال وهـو يمتطـي فرسـه الكميـت، ويتسـلح برمـح أطـول منه بمقـدار ثـلاث مـرات، وكان يـؤدي أناشـيد حربيـة مـع عمـه وعشريـن مـن الخـدم المخلصـين[3].

والبـدوي يحـدد عـدد الأولاد فقـط مسـقطًا منهـم عـدد البنـات[4]، فـإذا سـألت شـخصًا لـه نصـف دستة مـن البنـات عـن عـدد أولاده يـرد بتنهيـده إنـه ليـس لديـه أي أولاد[5]. ومـن هنـا نشـأت وانتشرت عـادة تفضيـل الذكـور عـلى الإنـاث[6]، وترتـب

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 292.

(2) درور: على ضفاف، ص 297، 298.

(3) بلنت: قبائل، ص 259، 260؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 230

(4) هوفمان: الليالي العربية، ص 255.

(5) أوتينج: رحلة داخل الجزيرة، ص 40.

(6) يفـرح بـدو سيناء كذلـك للصبي، ويتكـدرون للبنت، وليـس عندهـم مولـدات؛ بـل المرأة تولـد نفسـها أو تولدهـا أقـرب قريباتهـا. وقـد تلـد البدويـة وهـي سـائرة في الطريـق ولا رفيـق معهـا فتلـف ولدهـا «بمزفـر» وتسـتأنف السـير إلى أن يقبـل أهلهـا. الجوهـري: شريعـة الصحـراء، ص 48.

على ذلك انتشار الطلاق والزواج بهدف إنجاب الذكور[1]. وعندما ينقل رسول للأب خبر ولادة ابن يقول له «أبشر لك ابن ولد»، يحصل الرسول على شاة أو قطعة نقدية. بينما لا يحصل على أي شي عندما يكون المولود بنتًا[2]. ولهذا في أحيان كثيرة يُلبس الأولاد ملابس البنات، لئلا تصيبهم العين الشريرة بسوء. فتذكر الليدي درور «جاءت غاسلة الملابس إلى بيتي بطفل تحمله وقد ألبسته ملابس البنات فسألتها: ما اسم هذه البنت الصغيرة؟ فأجابتني: إنه ولد، وليس ببنت، وهو وحيدي ولي 3 بنات غيره»[3]. فالبنات لا يُحسب لهن حساب عند البدو، إذا ذكروا أنسابهم، كما أنهن لا يظهرن في شجرة القبيلة مع الأولاد[4].

ويتحرق البدوي الذي لا يُنجب ذكورًا بشدة لأنه لم يُخلف ولدًا، وجلب على نفسه العار لأنه سوف يُدعى بالأبتر، أي المقطوع الذرية من الذكور[5]. والمرأة التي لا تلد لزوجها سوى إناث تُطلق وتحل أخرى محلها في البيت، ومع ذلك لا يُمكن إنكار المشاعر الطيبة التي تُكنها الأم نحو ابنتها، فهي تغمرها بعنايتها، وتمدها بالثياب، وتعلمها الأعمال المنزلية بمجرد أن تُصبح قادرة على أداء بعض الخدمات، وابتداءً من هذه اللحظة لا بد أن تبذل كل جهدها لكي تبدو مفيدة، فتذهب لإحضار الماء وجمع الحطب، وتُعدِّ الطعام، فعلى الأب أن يستفيد من خدمات ابنته خلال بعض الوقت، لأن ساعة رحيلها عنه ليست ببعيدة[6].

أما أعمال الأطفال فتتمثل في خلط روث البقر المجفف بتبن مسحوق على شكل أقراص تقوم بصنعها النساء[7]. ويعتني الطفل البدوي بالأمهار فيرعاها الصبيان ويسقونها ويركبونها حين ينتقلون من مكان إلى آخر، كما يأتون بالحطب إلى قسم

(1) موزيل: في الصحراء العربية، ص 288.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 255.
(3) درور: على ضفاف، ص 281.
(4) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 15، 16.
(5) بلنت: قبائل، ص 315؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 278
(6) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 755.
(7) بنديه: رحلة، ص 155.

الرجال، وبالماء للضيوف، ويجلسون القرفصاء مع الرجال حول النار مُصغين للأحاديث، كما يتعلمون تلاوة القصائد والأغاني، فيتعرفون بهذا على الشؤون العامة كافة. ويتعلم الصبيان الرماية قبل بلوغهم الرابعة عشرة، كما يشتركون في غارة واحدة على الأقل قبل أن يبلغوا السادسة عشرة، وفي هذه المرحلة لا يُفكر الأب بمعاقبة ابنه إذا عصاه، بعصا فحسب، بل باستخدام سيف أو خنجر. إنه بجرح أبنائه أو طعنهم لا يُعاقبهم فقط، بل يُعودهم على الصلابة والقوة لمستقبل أيامهم[1]. ويعتني الأطفال والنساء بحيوانات العشيرة، وعندما يبلغ المُهر الصغير نحو عام ونصف العام، يركب عليه الأطفال[2]. كما لا يقل اهتمام الأطفال وعنايتهم بالفرس عن الكبار، إذ يُقدمون لها ما يُعطى لهم، والفرس من الذكاء كي تفهم أن هؤلاء الصغار هم أبناء وبنات سيد الخيمة، الذي يقوم على حمايتها ورعايتها. ولذلك تُعاملهم معاملة حسنة جدًا، وبكل لطف، وبعناية فائقة، حتى إن الصغار من الأطفال يُمكن أن يتجولوا بين أرجلها ولا خوف عليهم أن يمسهم أي ضرر وكأنهم أولاد لها. وقد شاهد ديكسون أطفالًا صغارًا يلعبون بين قوائم فرس أصيل، وهي تراقب نظرات الحيطة والحذر بعيون مفتحة، وكأن الفرس أم حنون تُراقب صغارها[3].

ويُرافق الفتيات، اللاتي يخرجن بقصد جمع الحطب ونبات العرفج، بعض الأطفال بين سن الخامسة والعاشرة؛ بهدف البحث عن زهرة مبكرة أو الكمأة. وهذه طريقتهم الوحيدة للهو، وتعود الفتيات، وكل منهن تحمل كمية كبيرة من شجيرات العرفج فوق رأسها، ويليهم الأطفال المُتعبون الذين رافقوهم[4]. ويبحث الأطفال مستخدمين أدوات حفر حديدية، عن الفطر في التربة، الذي يتناولونه كطعام[5].

(1) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 182.
(2) الحداد: رحلتي، ص 84.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 354، 355.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 51.
(5) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 44.

ولا يستنكر البدو السرقة؛ بل على العكس من ذلك، كلمة «حرامي»، وخاصة إذا كانت تعني السارق المُحترف، تكاد تكون مصدر اعتزاز وفخر، ويطلب البدو من الأطفال والشبان أن يبرهنوا على كفاءتهم في القيام بعمليات سرقة بمهارة متميزة، وينال الطفل الذي يقوم بذلك من دون أن يضبطه أحد كثيرًا من الثناء والجزاء[1]. فالوظيفة الأساسية للفتى في المجتمع البدوي هي الحرب، والتمرس بطرق المبارزة في النزال ليستطيعوا التغلب على الأعداء.

ويترتب على قضية الثأر الحذر الشديد والانطواء على النفس اللذان يتميز بهما البدوي، لأنه يعيش في خوف دائم من أن يكون أي شخص تجمعه به الصُدف طالب ثأر أو عدوًا قديمًا، ولذلك يسعى البدو إلى تعويد الأطفال منذ حداثة سنهم على كتمان أسمائهم وأسماء القبائل التي ينتمون إليها[2].

وللبدو ميل عظيم إلى كثرة الأولاد فهم الذين يرثونهم، ويقومون بأسمائهم من بعدهم، وهم الذين يعضدونهم في الحياة الخشنة التي يحيونها في البادية. وهم على هذا يضعون المتزوج في مقام لا يضعون الأعزب فيه، فإذا ما ولد له ولد أُقيمت الاحتفالات، وأقبلت النسوة على أمه يُقمن عندها أيامًا، ونُحرت الذبائح[3]. ويرجع السبب في كثرة الأطفال عند البدو إلى تعدد الزوجات، وحق الرجل في الزواج من امرأة أخرى، إذا كانت الأولى عاقرًا، فقد كان لفرحان، شيخ شمر، سبعة عشر ولدًا على قيد الحياة عند زيارة أوبنهايم لديارهم، وتتجلى هذه القدرة على الإنجاب عند البدو، إلا أن ظروف المعيشة السيئة والصراع المتواصل يُحدّان من النمو الهائل للسكان، ثم إن هذه الأسباب نفسها تجعل حياة معظم البدو قصيرة[4].

ويُشير ويلفريد ثيسجر إلى أنه أثناء وجوده في قرية «دبن» جيء بولد مشلول شللًا نصفيًا نتيجة إصابته بحمى، أدت إلى إصابته بشلل الأطفال. يعامله رجال

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 111.
(2) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 104، 105.
(3) الجميل: البدو والقبائل، ص 90.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 160.

العشائر بكل لطف. ثم يوضح أن المصابين بالعجز بدنيًا بين البدو عددهم قليل[1]، فخشونة عيشهم، وبقاؤهم في الهواء النقي والشمس المطهرة لأجسامهم طيلة أيام السنة أصبحا عونًا مهمًا لحفظهم من الموت الجماعي سواء كان بسبب الأمراض، أو سوء التغذية أو الفقر، ولهذا نرى الطفولة عندهم ترعى نفسها بنفسها فيشب الطفل وينمو بفعل الهواء والشمس، وطبيعة العيش الخشنة[2]، ورغم ذلك يُشير الرحالة إلى أن نسبة الوفيات بين الأطفال عند البدو مرتفعة[3].

وملابس الأطفال بسيطة جدًا[4]، إذ يعيش الذكور من الأطفال عُراة حتى الخامسة أو السادسة من عمرهم، في حين تلبس البنات قميصًا قصيرًا، ونادرًا ما تجدهن عراة تمامًا[5]. وإذا ارتدى الطفل شيئًا فهو قميص مصنوع من القطن، وفي عنقه أطواق، وفي رسغيه وقدميه أساور من الذهب العربي الخالص[6]. وصف بنديه الأطفال بأنهم «عراة يتجولون وسط الدجاج والحمير والثيران»[7]. وتُضيف الليدي درور أنهم شبه عرايا يحوم حولهم الذباب، وهم يحومون حول الزوار والمسافرين[8]. ورأى سيبروك مجموعة من الأولاد العراة الذين لم يختلفوا في المظهر عن غيرهم يقفون على عشرين قدمًا من غير أن يُشاركوا في ذلك الطقس الطفولي الصاخب، ورأى واحدًا منهم في نحو الخامسة من العمر يدنو أكثر من غيره ويقف حزينًا ماصًا إبهامه[9]. لأن أمهات الأطفال يدعن أطفالهن بهذا الشكل خشية أن تُصيبهم العين الشريرة[10].

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 262.
(2) الجميل: البدو والقبائل، ص 131.
(3) بنديه: رحلة، ص 157.
(4) يلبس الأطفال عند بدو سيناء قميصًا مفتوح الصدر، ويتركونهم حفاة عراة الرأس إلى أن يبلغوا سن الرشد. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 35.
(5) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 152.
(6) راوولف: رحلة المشرق، ص 114.
(7) بنديه: رحلة، ص 113.
(8) درور: على ضفاف، ص 100، 101.
(9) سيبروك: مغامرات في بلاد العرب، ص 101.
(10) بلنت: قبائل، ص 390؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 350

ويُؤمن البدو بأن البنت لأمها والصبي لأبيه، فتُشير آن بلنت إلى أن بنية قد بدت شديدة الاعتزاز بابنها عبد الله، وهو صبي جميل عمره أربعة أشهر. وأن زهوة بنت طلال أخبرتها بأن البنات أفضل من الصبيان، و«البنت لأمها، والصبي ملك لأبيه»[1].

ويُشير داوتي إلى أن الأطفال ليس لهم ألعاب كثيرة، يقضون بها أوقات فراغهم في المخيم، فالابن الصغير يُعهد إليه في الغالب برعي الحملان قريبًا من البيوت، ويصنع الأطفال أشكالًا صغيرة من الصخر لها ثلاثة أركان يُسمونها «قعودهم وإبلهم»، ويضعونها، متقابلة على الرمل، وينادي الواحد منهم زملاءه في اللعب «تعالوا شوفوا»[2]. ويصنع الأهل للأطفال أدوات للعب تُسمى لعبوبة، تُصنع للصبيان نماذج من الحجر خشنة جدًا عن الإبل والخيول والكلاب، وتُصنع للبنات خيم صغيرة من القماش وسروج صغيرة للإبل خاصة بالنساء، وتلعب البنات أيضًا بأحجار متطاولة تسميها «أطفالها» أو «زوجها». ويُضيف فيليب ليبنز «كنت أوزع عليهن بعض الدُمى من البلاستيك، وكذلك بعض الخرفان من البلاستيك أيضًا. كُن يُمررن هذه الأشياء المذهلة من يد ليد. وينفجرن بالضحك أو يتراجعن خوفًا طلباً للمزيد»[3].

ومن ألعاب أطفال البدو: مزمارة، وهي أداة موسيقية صغيرة مصنوعة من عود البروق، أو القصب. ودوداحة، وهي إطار خشبي أو معدني. وخنينة أو خريرة، وهي قرص مربع الشكل من الخشب أو الحجر فيه أربعة ثقوب تُمرر فيها خيوط. ودسيسة، وهي لعبة الاستخباء وقت الظلام. والكعيب، ويستعمل في لعبها كعب الماشية الصغيرة. وهناك لعبة رمي أخرى تُسمى «زقطة» تُلعب بحجر مستدير صغير وعدة حجارة أخرى[4]. وللأطفال لعبة تُسمى «الفنانة» وهي كسرة من

(1) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 268.
(2) نصر: التراث الشعبي، ص 149.
(3) ليبنز: رحلة استكشافية، ص 61.
(4) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 182.

الصخر أو الخشب في منتصفها ثُقبان متجاوران يمر من خلالهما خيط رفيع تغزله الأمهات لأطفالهن من أجود وبر الإبل. ويُعقد طرفاه ثم تُعلق الكسرة في منتصف الخيط، فيرميها الطفل لأعلى ويلف الخيطين في اتجاه واحد، ثم يشدهما ويُرخيهما فتحدث الكسرة أزيزًا عاليًا[1]. أما الرقعة فهي لوحة مرسومة على الرمل[2]. أما لعبة «خيل وخيل» ففيها يُختار الأفراس والراكبون بالقرعة[3]، بأن يختار كل ولد فرسه ويركض الولد ـ الفرس وصاحبه متشابكي الأيدي[4].

ليس للبنات ألعاب، لذلك فهن يُؤلفن من وقت لآخر في الليل مجموعتين ليُغنين معًا أغنية من بيت واحد ويُكررن نهايته مع التصفيق بالأيدي. ويُغنين بالتناوب «يسمرن» أهازيج منوعة تسمى «سُمير»[5].

الختان:

يُجري البدو الختان عند البلوغ بحضور الأقارب والأصدقاء، وذلك بأن يجلس غير المختون على مقعد، ويُمسك رُمحًا في كل من يديه، ويُثبت الرُمحين على مقدمي قدميه كي يكبح حركاته، ويقترب «المُطهر» حاملًا سكينًا مُحماة، ويُمسك بأصابعه طبقة الجلد التي يتوجب إزالتها، ويضعها على حافة صفيحة معدنية، يُمسك بها شخص ثالث، ويقطعها بضربة واحدة، وقبل بدء العملية بقليل يقول الشاب، بصوت عال: اقطع، اقطع، لا تخف، فأنا ابن فلان، ويأخذ بتعداد أجداده لخمسة عشر أو عشرين جيلًا. وإذا ما أنّ الشاب أو صرخ قبل العملية أو بعدها، فلن تقبل أي فتاة الزواج به، ويعتبره الجميع قليل الشجاعة. وتُعلق قطعة الجلد تلك، على رأس رمح مزينة بالأقمشة والأغصان والأزهار، ويُطلق الحاضرون طلقات رصاص على شرف بطل الحفل، وبعد ذلك يبدأ العشاء[6].

(1) نصر: التراث الشعبي، ص 150.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 260ـ262.
(3) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 183.
(4) نصر: التراث الشعبي، ص 150.
(5) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 184.
(6) ريفادينيرا: من سيلان إلى دمشق، ص 141.

ويُجرى حادث الختان بين السنة الثالثة والسابعة[1]، بينما حدد ميهاي الحداد سن الختان بعمر 13ـ14 سنة، وأشار إلى أنه يتمّ في احتفال أكبر عند البدو من احتفالات العُرس. والختان نوعان: الطهارة، والسلخ[2]. وتتمّ العملية بواسطة شخص ذي خبرة سابقة، وأضاف جوهن هيس أن من يقوم بعملية الختان «طهار» عند عتيبة يكون اختصاصيًا، ولا يتقاضى أي أجر بل يُشارك فقط في حفل الختان[3]. وينظر إلى يوم الختان على أنه احتفال، وتوجه الدعوة إلى وليمة للضيوف، والجوار حسب إمكانيات الأب. كما تُجهز أحسن الملابس لهذه المناسبة، وتقوم النسوة بالرقص في مخادعهن حتى وقت متأخر، وتأخذ حفلات الختان شكلًا أكثر توسعًا إذ تستمر سبعة أيام كاملة قبل الختان. تُسهم النسوة والفتيات في الاحتفال وكأنه يخصهن. ويُدعى أطفال الجوار كل يوم إلى بيت الصبي في الرابعة بعد الظهر من قبل أم الصبي وأقاربه. وتُوزع القهوة والحلوى، بينما يستمر الغناء والرقص[4].

(1) يختن بدو سيناء أولادهم صبيانًا وبنات. البنات في سن 8ـ10، وتختنهن أمهاتهن وقريباتهن أو نساء الغجر، وذلك بلا احتفال. أما الصبيان في سن 6ـ12، فيُحتفل بختانهم احتفالًا أعظم من الاحتفال بزواجهم. ويحتفل في الغالب بختان جماعة من الصبيان في وقت واحد. فإذا أراد أحدهم ختان ابنه أعلن أهل قبيلته عن المكان والزمان الذي ينوي الختان فيهما، فيجتمع أفراد القبيلة في الميعاد، وتُضرب الخيام، وكل من أراد ختان ابنه رفع راية بيضاء فوق خيمته. ثم تُضرب خيمة شرقي المخيم تُدعى «خيمة الطُهور» ترفع فوقها راية بيضاء، وتُقام الأفراح من يوم إلى سبعة أيام يتسابق فيها الرجال على الخيل أو الإبل نهارًا، ويرقصون ويسمرون ليلًا. وفي عشية يوم الختان يذبح أهل الصبيان المراد ختانهم الذبائح من الإبل أو الضأن أو الماعز ويطبخون أنواع الأطعمة، ويوزعونها على الخيام، وتُغني النساء بكرم صاحب الوليمة. وفي صباح يوم الختان يتسابق الرجال سباقًا عامًا على الخيل أو الهجين، وفي الضُحى يُركبون الصبيان المراد ختانهم على الإبل، ويُطوفون بهم حول الخيام والنساء خلفهم يُزغردن ويُغنين. ثم يدخلون إلى خيمة الطُهور، ويأتي الشلبية المنوط بهم الختان، ويقف الرجال أمام الخيمة، والنساء من ورائهم. وكل امرأة يُختن ولدها تضرب الخيمة بالسيف دفعًا للعين الشريرة. ثم يلتفت إلى عمه ويقول «العينك يا عماه» فإن كان لعمه بنت تُناسبه علم أنه يخطبها فيجيبه «مرحبًا بك بفلانة جاءتك عطاء» وإن لم يكن له بنت قال «مرحبًا بك لك الناقة الفلانية، أو لك رأس معز أو ضأن هدية أو نقوطًا». الجوهري: شريعة الصحراء، ص 50.

(2) الحداد: رحلتي، ص 50، 106.

(3) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 248.

(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 153.

يستمر الاحتفال لدى البعض مدة تتناسب مع عمر الصبي، فإذا كان عمره ست سنوات بدأ الاحتفال قبل يوم الختان بست أيام، حيث تُقام معالم الأفراح في كل المخيم، فتُمد الموائد وتُذبح الذبائح، ويبدأ الرقص حول دُمية يصنعونها من وتد كبير ويُلبسونها لباسًا فخمًا ويركزونها في الأرض، تُسمى «الموسانا» وتأتي أجمل فتيات المُخيم وأرشقهن قوامًا، وتحسر رأسها، وتسدل شعرها، وتشرع بالرقص حولها، ويلتف الرجال والنساء حول الفتاة، فيصير الرقص جماعيًا، وتديره امرأتان تُسمى كل منهما «اللافحة»، وفي الختام يُدعى الحاضرون إلى الطعام، الذي يُشارك في إعداده كل النساء اللواتي لهن أولاد عمرهم من 3ـ5 سنوات[1]. يعقب هذه الوليمة حفلة طراد الخيل مع إطلاق الرصاص، وتمثيل الكر والفر والحرب وزغاريد النساء[2].

وتظل معالم الأفراح بعد الختان أيامًا عددها قدر التي أُحتفل بها قبل وقوعه، والصبي المختون يمشي في الغالب عاريًا في فصل الصيف، فإن ألبسوه فمن بقايا الثياب التي كانت لأبيه، ويكون حافي القدمين، محلوق الرأس إلا من غديرتين طويلتين تتدلى الأولى على جبينه، والثانية في قمة رأسه، وهي في زعمهم لأجل أن يسحبه ربه بها إلى السماء إذا مات، لأن هؤلاء الأطفال يموتون بكثرة[3].

يذكر أوبنهايم أنه سنحت له الفرصة لحضور حفل ختان في مُخيم شمر، وأنه شاهد بعض الفتيات البدويات اللاتي لا يخلون من لمسات بديعة من الجمال يؤدين بهذه المناسبة رقصة عجيبة، فقد كُن يتحركن ثلاثًا، إلى الأمام في خطوات موزونة على أنغام الأهازيج الصاخبة، ويحنين الصدور في اهتزاز متواصل، وفي الوقت

(1) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 17.

(2) ينظم بدو سيناء سباق الختان بأن يجتمع البدو رجالاً ونساء في ميدان متسع يصلح للسباق فتقف النساء في جانب منه وفي يد إحداهن منديل أحمر مرفوع على عصا في شكل راية. ويقف الفرسان في الجانب الآخر من الميدان، وحالما يرى الفرسان أن الراية قد ارتفعت في صف النساء يُطلقن الأعنة لخيولهم فمن فاز بها أولًا كان السابق، فإذا طارده أحد أقرانه وأخذها منه كان هو الأول. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 140.

(3) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 18.

نفسه يقُمن بحركات متموجة على هيئة حركة الحيَّة بينما تُقابلهن راقصة رابعة متفردة تقوم بالحركات الاهتزازية الموزونة نفسها. ويعمّ المرح المخيم في حدود اللياقة، وتُوزع على الحاضرين آلات صغيرة للصلصلة، وألواح من الصفيح، ونايات، حازت جميعها على كثير من الإعجاب[1].

ويُضيف خورشيد باشا أن «في حفلات الختان والولائم يقرأ الصوفية منهم المولد، ويُقدمون للحاضرين التمر، أو يطعمونهم على حسب حالاتهم، أما غير المهتمين بالإنشاد، فلهم ذوق خاص في الاحتفال، حيث يحتفلون بالضرب على الطبول وآلة الدنبك»[2].

ويذكر جوهن جاكوب هيس أن البدو يُفضلون إجراء عملية الختان بجوار آبار المياه[3]، ويُضيف أوبنهايم أنهم يُفضلون القيام بها في الصيف معتدل الحرارة، يومي الاثنين أو الخميس قبل أو بعد اليوم الخامس عشر من الشهر القمري مباشرة، وقبل الختان بيومين يتوافد على بيت الرجل الذي سيختن ابنه فتيات الحي كله فيزركشن العمود الرئيس للخيمة بريش النعام والأشرطة وقطع القماش الحمراء[4]. ثم تركب أم الطفل الذي يُراد ختانه على جمل ترافقها نساء أُخريات على جمالهن، حاملات كميات من الحطب، ويُجمع الحطب أمام الخيمة، وعندما تغرب الشمس، وقت ذهابهن، يُعلِنّ بالصيحات السعيدة «زغرودات» أن ختانًا يُستعد له، ويُطلقون النار بالبنادق أمام الخيمة بحيث يعرف الجميع أن صاحب الخيمة لديه حفل ختان[5].

وكما يذكر ألويس موزيل فإن استعداد النسوة يبدأ بعد انتهائهن من أعمالهن مساءً إذ يجتمعن، ويبدأن بالرقص، ثم يجتمع الرجال لتناول القهوة، ويرتفع لهب

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 160، 161.
(2) باشا: رحلة الحدود، ص 98.
(3) باشا: رحلة الحدود، ص 68، 69.
(4) أوبنهايم: البدو، ج4، ص 196.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 66.

النار، وتجلس النساء على الأرض، ويقف الرجال في صفين متقابلين، ثم يتبارى المغنون بالأقوال والأبيات الشعرية، وتصاحبها رقصات خاصة. ويؤلف الشبان نصف دائرة تقف فيها فتاة مُغطاة الوجه لا يُرى سوى عينيها تُدعى «الحاشي»، وتمسك بيمينها خنجرًا حادًا، ويبدأ الفتية يضربون الأرض بأرجلهم، ويُصفقون بأيديهم، ويميلون يمينًا ويسارًا، وإلى الأمام وإلى الخلف، صائحين بنغمات عميقة. «دحي، دحي»، أي انتبهي!!. انتبهي!!. ويمسكون الفتاة بأيديهم فتتراجع وتُدافع عن نفسها بالخنجر، فيُعزز الشبان حركاتهم ويهاجمون «الحاشي» بعاطفة أقوى، بينما تُدير هي الخنجر بحماسة أكثر، فيلمع الخنجر كالبرق، ثم تنتحي وتتراجع وتتقدم، ويصيح الفتية خابطين بأرجلهم على الأرض بأصواتهم العميقة الخشنة من الإعياء «دحي، دحي» فإذا تعبوا سقطوا، وتقفز الفتاة، التي تكاد تسقط من الإنهاك وتهرب. ثم يستريح القوم بُرهة، وأحيانًا يُنشد شاب قصيدة، ويهتف الرجال والنساء الحاضرون بعد كل بيت «يا هلا بك يا هلا». وحالما تنتهي القصيدة، يُقدم المضيف فتاة أُخرى في المشهد، وتبدأ «الدحة» من جديد[1].

وتنهض أم الطفل المختون، حاملة عصا في يدها، وترقص متجهة نحوهم، وهي تجاوب في بهجة إنشادهم بينما هم يرقصون متقدمين بدورهم تجاهها. وعندما يصيرون على مسافة قريبة منها، تتراجع إلى الخلف ووجهها نحوهم متظاهرة بالدفاع عن نفسها بالعصا، ويستمرون في مهاجمتها ومطاردتها مُنشدين البيت الشعري نفسه. وتؤلف الفتيات صفين في الغناء، وتتقدم اثنتان منهن بين الصفين، وتكون إحداهما حاسرة الرأس، منقوضة الضفائر، ترقص مميلة رأسها وجسدها يمينًا وشمالًا، إلى الأمام وإلى الخلف، لكن عليها أن تثبت في مكانها، ولمنع ابتعادها عنه تمسك الفتاة الأخرى بيديها أثناء الأداء، وتصفق الفتيات الأخريات مع حركاتها تصفيقًا هادئًا، ويُغنين أهازيج، تُدعى «حفلة»[2]. ويُمازح الشبان الفتيات، ولا يتجرأن على الرد عليهم فهم أبناء عمومتهن، إلا بنظرات

(1) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 169.

(2) موزيل: أخلاق عرب الرولة، ص 170.

عاتبة فقط[1]. ولا يتوقفون عن هذه الألعاب حتى منتصف الليل، بعد ذلك يتفرقون[2].

عندما يتنفس الصبح بالضياء يذهب والد الطفل ويُحضر الخاتن، فيعطونه طشتًا من الخشب يضعونه مقلوبًا ويُجلسون الطفل عليه، بعد ذلك يأتي الخاتن، وفي يده قطعة من الجلد بحجم الليرة مثقوبة في وسطها، ثم يأخذ قلفة الصبي ويسحبها عبر الفتحة، ثم يربطها بخيط، ويقول «ارفع رأسك عاليًا، وانظر إلى الغزالة الشاردة في السماء!»، ثم يسحب بيده اليُسرى القلفة ويقطعها بالموس، ثم يضع على الجرح الرماد والملح، ثم يُعطون الطفل خنجرًا ويُحضرون خروفًا، يُسمونه «عقيرة»، يضعونه بالقرب منه، ويقولون له «اقطع له قيوده لكي يُشفى جرحك». فإذا كان الصبي شُجاعًا يفعل، أما إذا رمى الخنجر فيضحكون عليه، ويقولون لن يُصبح شجاعًا أبدًا. بعد ذلك يأخذ والد الطفل بندقية، ويُطلق النار فوق الخيمة، ثم يذبح رأسين من الغنم أو الماعز، ثم يأتي أقرباؤه، ويجلب كل منهم معه خروفًا حتى يصل العدد إلى 20 أو 30 ذبيحة. وبعد ذبحها وطبخها يُرسل والد الصبي رسله لدعوة الرجال إلى تناول العشاء في الخيمة[3]، ويضعون على مسافة معينة رأس أحد الحيوانات المذبوحة ويتبارون في التسديد عليها، وعندما تعود المواشي إلى حظائرها في المساء الثاني يجتمع الرجال ويلعبون كما في الليلة الأولى[4].

وفي صباح اليوم الثالث ينحر الأب ناقة وسط زغاريد النسوة، ويُقال لهذه الذبيحة «ذبيحة المصنع» تتشرب الأرض دمها، ويُطبخ اللحم في قدور راسيات، وفي الوقت نفسه يُعدِّ أقرباء الصبي الخبز، أو البُر الرقيق المغلي «العيس». وإذا جاء الظهر حملت النساء الخبز، والعيس واللحم إلى بيت الأب، حيث بإمكان أي إنسان أن

(1) نصر: التراث الشعبي، ص 146ـ147.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 67.
(3) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 65، 66.
(4) نصر: التراث الشعبي، ص 148.

يدخل، ويأكل حتى يشبع، ويُدعى هذا الغداء «عنية المصنع»، وتزغرد النسوة من الفرح، ويتقافز الفتيان على جيادهم، ويُطلقون نيران بنادقهم، ويقومون بمناورة قتال «طراد الخيل» أمام البيت، وحين يهدأ الصبي قليلًا، يُغسلونه، ويُلبسونه ثيابًا بيضاء، ويُقدِّم الأقرباء هدايا للمختون، كالملابس والأسلحة والأفراس والإبل(1).

يُخضع الطفل للختان عند عشيرة الفقراء، في الثالثة من عمره، ويبدأ الاحتفال به مساء اليوم السابق، وعلى مقربة من الخيمة تنصب عصا طويلة تعلوها راية من القماش الأحمر، وباقة من ريش النعام، وعند غروب الشمس تتجه نساء المضرب، وقد ارتدين أجمل ثيابهن، وهن يُغنين، وقد أحسن تموج شُعورهن، ووضعن الكُحل في عيونهن، وتحمل كل منهن صحنًا صغيرًا مليئًا بقطع الحلوى، التي يوزعنها على الأطفال، وعند هبوط الليل، تأتي أم الطفل الذي سيُختن بالطعام الذي أعدته. وتوزعه بين النساء الحاضرات، فتحصل كل منهن في صحنها الصغير على نصيب تحمله إلى خيمتها، لكي يتذوقه أفراد أسرتها، وتشيع البهجة في المضرب بأجمعه. وفي اليوم التالي عندما تشرق الشمس في الأفق، بمقدار ارتفاع الخيمة، يأتي والد الطفل بشاة أمام باب البيت، ويجعل ابنه يمتطيها، ويُطاف بالفارس الصغير حول الخيمة، وعندما يُنهي مسيرته ويصل إلى نقطة البداية يجد نفسه في مواجهة بدوي يحمل في يده سيفًا عاريًا، وبضربة قوية يعقر الشاة وتنهار الضحية، وهذه هي «عقيرة الولد»، تُذبح وتُسلخ لكنها لا تُقطع إلى أجزاء، ثم توضع بكاملها تحت الخيمة إلى جانب الذبائح الأخرى. وتوضع رأس العقيرة على مسافة معينة لتكون هدفًا لمصوبي المضرب الذين يحاولون إصابتها. ومن يتمكن من لمسها يُعلن منتصرًا، ويكون من حقه الحصول على فخذ من العقيرة، وهو يحصل عليها مطهية ومعدة تمامًا، ويحملها إلى خيمته ليأكلها مع أسرته. وفي اليوم التالي بعد شروق الشمس، يُختن الطفل تحت الخيمة، فتُقطع الغرلة ويُوضع على الجرح قليل من القطران مع قطعة محروقة من القماش وبعض الملح(2).

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 67، 68.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 505، 506.

ويُمارس بنو مُرة الختان بطريقة مختلفة، فالفتى لا يُختن إلا قبل زواجه، ويتمّ الختان بنزع الجلد وإزالته بطول البطن، بدءًا من السرة وحتى عضو الذكورة، وأثناء العملية من واجب الفتى الذي يُجرى ختانه أن يظل رابط الجأش، دون أن تصدر عنه علامة تدل على الآلام، لأن خطيبته تراقبه وسوف ترفض قبوله زوجًا إن رأته مفتقدًا الشجاعة أو سمعته يتأوه. ومن المعتاد أن يقول المختون أثناء إجراء العملية بصوت عالٍ «أنا أخو فلانة وفلانة» ويُسمي إخوته[1]. وفق ما كان يتمّ في الجزيرة العربية؛ إذ يُشير هورغرونيه إلى أن هناك قبائل تُجري عملية الختان بعد سن البلوغ، بطريقة مفزعة، وخطرة، وتقف الخطيبة أمام خطيبها الذي تُجرى له العملية لتختبر شجاعته، وتفسخ خطوبتها منه إذا صدرت منه أنة ألم[2].

ويذكر ثيسجر أن عملية الختان بين العشائر القاطنة في جنوب العراق سواء أكانوا معدانًا أو شاوية تُؤجل إلى حين بلوغ الطفل سن الرشد، ومن النادر أن تتمّ قبل ذلك. وتُجرى على يد مُتخصصين أتعابهم عبارة عن ديكٍ، ولكن الغالبية تُعطيه ربع دينار. ويستخدمون أمواس الحلاقة المتصدئة والقذرة، وقطعة من الخيط، ولا يستعملون المُطهرات. وبعد العمليات ينثرون على الجروح مسحوقًا خاصًا من قلفة يابسة لأولئك الذين أجريت لهم عملية الختان في السابق، ثم يلفونه بقطعة من الخرق. وقد يمضي شهران على العملية حتى يتشافى الصبي بعد أن يُعاني طوال هذه المدة من الآلام الشديدة. ويذكر ثيسجر أنه جاءه شاب بعد أن مضت عشرة أيام على عملية ختانه كي يُعالجه، فكانت تنبعث منه الروائح النتنة، ووجد قضيبه متقيحًا وينز منه ومن خصيتيه ومن بين أفخاذه القيح، فعالجه بالأدوية والمضادات حتى شُفي في النهاية[3].

وعلى الرغم من أن الشخص يُصاب بوصمة العار إذا لم يجر عملية الختان، فإن بعض الصبية يرفضون الختان بشكل غير طبيعي، ولا يسمح آباء بعضهم

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 513.

(2) نصر: التراث الشعبي، ص 246، 247.

(3) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 162، 163.

لأولادهم بالختان؛ لأنهم لا يجدون أحدًا يرعى جواميسهم. وكثيرًا ما كان يُستدعى ثيسجر ليعالج ضررًا كبيرًا سببه الختانون المتجولون، الذين يحدثون تشويهًا مؤلمًا طويل الأمد، مع ذلك كان المعدان يرغبون في أن يُجري ثيسجر لهم العملية بنفسه، وتكللت محاولاته الأولى بالنجاح فلا ألم، ولا نتائج سيئة للعمليات التي يقوم هو بإجرائها، ورغم انتشار شائعة مفادها أن عمليات ثيسجر تُفقدهم قواهم الجنسية، فإن عددًا كبيرًا ممن تزوجوا أنجبوا أبناء أصحاء ووجد الختانون المتجولون أنهم لا اعتبار لهم. كما أنهم كذابون، واقتلع ثيسجر كل آثار للخوف من تلك العملية، وأصبح عدد قليل منهم يرضى أن تُجرى له العملية من قبل شخص غير ثيسجر[1].

وتُجرى عملية الختان عند المعدان ما بين العاشرة والتاسعة عشرة، وتُعدُّ مناسبة للفرح على اختلافها في المراسيم، والاحتفالات التي تقوم بها بعض الشعوب، فقبل إجراء العملية يحضر واحد أو اثنان من الأولاد، وقد يرتفع هذا العدد إلى الخمسين في صفوف، والختّان يطوف بينهم، وتتجمهر كل القرية تقريبًا بمن فيهم النساء والبنات للمشاهدة، وغالبًا ما تجلس أم الولد أو أخته إلى جانبه تُشجعه قبل إجراء العملية، وتطرد عنه الذباب بعدها. ونادرًا ما يُظهر الأولاد ارتباكًا في حضور النساء، أو يسألون أن تُجرى لهم العملية في معزل؛ لأن رجال الأهوار اعتادوا أن يظهروا شبه عراة أمام النساء دون أن يُخالطهم الخجل. ويُظهر الناس عاطفة قليلة، واستهجانًا كبيرًا لمن يخاف أو يصرخ أثناء إجراء عملية الختان، وإذا سُئل أحدهم كيف شعر أثناء عملية الختان التي أجراها ثيسجر له، فإنه يُجيب «أحسست كأن برغوثًا لدغني»، وما إن تنتهي العملية حتى تنفجر الأم بزغرودة تعبيرًا عن الفرح، وفي بعض الأحيان يُطلق الأب طلقة أو طلقتين من بندقيته، ويُقيم كل واحد منهم حفلًا صغيرًا لمن خُتنوا معه[2].

ويضطجع الأولاد ساعة بعد عملية الختان كوقاية لهم من نزيف الدم،

(1) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 51، 52.
(2) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 52.

يذهبـون بعدهـا إلى بيوتهـم[1]. ويعتقـد المعـدان أن رائحـة الطبـخ أو الخبـز أو أي نـوع مـن العطـور ستُسـبب التهابـات في الجُـرح، وسيُصيبه التعفـن، كـما يمنعـون المختونـين مـن أكل السـمك أو اللبـن الخاثـر أو شرب المـاء بكثـرة إلى أن يُشـفوا مـن جروحهـم، وكنتيجـة لذلـك اعتـادوا حينـما يُصابـون بالالتهـاب أن يضعـوا قطعـة مـن الصـوف، أو قطعـة مـن القـماش في الأنـف، أو يعلقـون بصلـة حـول الرقبـة، فـإذا اقـترب المختـون مـن هـذه الروائـح سـد منخريـه بنهايـات البصـل الصغـير، حتـى يمـر الخطـر، ويعتـبرون شـمّ الروائـح العطريـة الزكيـة مجازفـة، في حـين لا خـوف مـن شـم الروائـح الكريهـة، ويتمسـك الختانـون بهـذه الخرافـات كعـذر عـلى عـدم كفاءتهـم ويُفسرّون حالـة بعـض الشـباب المُصابـين بالهـزال عندمـا يُقاسـون الآلام المُبرحـة وسـيقانهم متباعـدة لأنهـم لم يتمسـكوا بتعليماتهـم ويتجنبـوا تحذيراتهـم، ويقولـون: «لازم شـم رائحـة الخبـز. أو لازم شرب مـاي كثـير»[2]. وجـرت العـادة عـلى إجـراء عمليـة الختـان في الصيـف، لأن الذيـن يقومـون بهـا أشـاعوا أن إجراءهـا في الشـتاء يثـير الجـرح ويسـبب لـه مضاعفـات كثـيرة[3].

ويُعلـق الصُّلبـة لوحـة إعـلان عـن حفـل الختـان «وهـي صليـب مثبـت فـوق عمـود الخيمـة يتـدلى منـه نصـف عبـاءة امـرأة». ويُقابـل رقصـة البـدو بمناسـبة هـذا الاحتفـال رقصـة مشـابهة عنـد الصُّلبـة، إذ تـأتي الفتيـات الجميـلات، واحـدة تلـو الأخـرى، «حـاسرات الـرأس، إلى وسـط الرجـال. ولا شيء عليهـن سـوى قُمصانهـن، ولا شيء عـلى رؤوسـهن وأعناقهـن، ثـم يبـدأن بعـد ذلـك بالتمايـل إلى هنـا وهنـاك بالرقـص». وعندمـا تـترك الحلبـة فتـاة كانـت ترقـص بـين صفـي الرجـال، تـأتي فتـاة أخـرى، وتأخـذ أنبوبًـا «زمـارة» مـن أحـد الرجـال الواقفـين أمامهـا، و«تعـزف بـه»[4].

لا تتعـرض الفتـاة البدويـة لأي شـكل مـن أشـكال الختـان، لكـن ديكسـون يُشـير إلى أنـه منتـشر في جنـوب الجزيـرة العربيـة، وفي البـصرة، وأضـاف أن السـبب الـذي جعـل

(1) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 53.
(2) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 165.
(3) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 53.
(4) أوبنهايم: البدو، ج4، ص 195، 196.

السُنيين في البصرة يُمارسون ختان فتياتهم، هو أسلافهم بنو تميم الذين مارسوا قديمًا هذه العادة. وتخضع الفتيات الصغيرات إلى ما يُشبه الختان، ويُسمى «طهار» أيضًا، دون أية ضجة، ولا يعلم به سوى الإناث من أفراد العائلة، ويُجرى الختان على يد امرأة متمكنة من عملها وتتقاضى عليه أجرًا. والقبائل المستقرة وقبائل الرعاة من المنتفق، وكذلك الصُّلبة يختنون بناتهم. والمرأة التي تقوم بإجراء الختان في أي مكان يُفترض أنها من تلك القبائل. وطريقة ختان الفتيات تتمّ بأن تُمرر إبرة في نهايتها خيط خلال الشفرين، يشد الخيط ليشد معه الشفرين نحو الخارج على طول امتدادهما ثم يُجرى قطعهما قُرب الجسم[1]. وختان البنات، موجود عند قبائل الأشراف وهذيل، وثقيف، وحرب، ويجرى في سن مبكرة بين الشهر والسنة من العمر[2]. وتختنهن أمهاتهن وقريباتهن أو نساء الصُّلبة وذلك على انفراد بلا احتفال[3]. ولا تخضع النساء لدى الفقراء للختان لكن بنات الحويطات والشرارات والعطاونة يُختن[4]. ونقل فيلبي أن عادة ختان الإناث، منتشرة بين بدو الدواسر، والمناصير على ساحل الأحساء، ومعظم قبائل عمان، إلا أن قبيلة مُرة اعتبرتها عملًا مُشينًا[5].

الطلاق:

لا يُسجل البدو الطلاق في سجلات رسمية، على الرغم من أن الطلاق أمر سهل عندهم، إلا أنه نادر الحدوث[6]. ويخُصص الزوج لزوجته مهرًا مناسبًا لها، وهذا المهر يضمن معيشة الزوجة إن طلقها زوجها، ولو أراد الزوج تطليق زوجته، يعمل لأشهر عدة عملًا شديدًا حتى يجمع المبلغ المتفق عليه ليدفعه[7]. وهم لا

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 155.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 248.
(3) الجوهري: شريعة الصحراء، ص 50.
(4) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 513.
(5) شاز: الطريق إلى الجزيرة، ص 258.
(6) الحداد: رحلتي، ص 89.
(7) الحداد: رحلتي، ص 105، 106.

يُحلون الطلاق إلا لأسباب قوية صحيحة[1]. وأمر الطلاق متروك لتقدير الزوج الذي يتصرف في هذا الشأن دون رقابة، فإذا لم يكن راضيًا عن زوجته سرحها، وإن كانت عاقرًا طلقها، وإن لم تلد سوى إناث طلقها، وإن لم تكن تخدمه بقدر كافٍ من الإخلاص، أو إن لم تكن مُثابرة في عملها على نحو كاف، أو إن لم تكن ترعى مصالح البيت طلقها، وإن ارتكبت خطأ، فأقامت علاقات مع عضو آخر بالقبيلة طلقها، وإن لاحظ أن رجلًا آخر يرغب في زوجته طلقها في بعض الأحيان ليُسعد هذا الغريم[2]. وقد يكون السبب هو عدم توافق الأمزجة، أو فشل المرأة في إعداد عشاء جيد لزوجها، ويبقى الأمر مشكلة بسيطة لأنها إذا كانت جميلة وجذابة وذات أصل طيب، فستجد دزينة من الرجال مُستعدين للزواج بها[3]. ويكون الطلاق أحيانًا بسبب رغبة الرجل في إنجاب الأبناء، إذ تُتيح سهولة الطلاق إمكانية الزواج من امرأة جديدة، وإنجاب المزيد من الأبناء[4]. والرجل شديد الغضب غير المقتنع بزوجته يُطلقها. والطلاق شائع وسط البدو، ولا ينتج عنه أذى إذا تمّ دفع الصداق المؤخر[5].

ولدى البدو قول هو: المرأة كقربة التمر، عندما تكون مملوءة فهي مفيدة بطريقة أو بأخرى، ولكنها عندما تفرغ تصبح عديمة النفع، ويجب أن تُرمى، وهو يشير بذلك إلى انعدام دور المرأة التي لم تعد قادرة على الإنجاب. وعندما يرميها الزوج يقول «حفظت ونفثت»، أي تستطيعين الذهاب وأنا أحفظ أي ولد أنجبته[6]. ولهذا يُطلق الزوج زوجته في أغلب الأحيان إذا كانت عاقرًا، ويكفي للبدوي أن يلفظ صيغة الطلاق ثلاثًا، إلا أن الطلاق لا يُمثل بالنسبة للمرأة أي مساس بشرفها، حيث إنها تستطيع أن تتزوج من جديد بعد انقضاء العدة التي

(1) درور: على ضفاف، ص 312، 313.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 764.
(3) ديكسون: عرب الصحراء، ص 109.
(4) أوبنهايم: البدو، ج1، ص 88.
(5) نصر: التراث الشعبي، ص 50.
(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 130.

تستغرق أربعين يومًا حسب ما يُشرِّعه القرآن[1]. وترتب على عادة تفضيل الذكور على الإناث، انتشار الطلاق والزواج بهدف إنجاب الذكور[2]. والمرأة التي لا تلد لزوجها سوى إناث تُطلق وتحل أخرى محلها[3].

وأسهل عقوبة تتبع خرق المرأة لقانون الزواج، المتمثل في عدم محادثتها لأي رجل سوى الأقرباء، هي الطلاق، وأدنى شك في أي سبب حقيقي سيكون مبررًا كافيًا لطرد المرأة إلى والديها دون أية صيغة أخرى أكثر من قول زوجها لها أمام الشهود «أنت طالق»[4]. وفي هذه الحالة يحق للمرأة أن تتزوج بآخر، إلا أن كلوديوس ريج يذكر أن إحدى النساء بعدما طلقها ابن عمها، وتزوجت برجل آخر، أقدم زوجها السابق على قتلها إثر زواجها دون أن يكون لذلك سبب[5].

الطلاق كما يقول ديكسون، «سهل إلى حد أن المرأة تتزوج ستة أو سبعة أزواج خلال حياتها، والرجل يتزوج ما أمكنه من الزوجات، إلا أنه لا يحتفظ سوى بأربع منهن في وقت واحد»[6]. والطلاق كثير الانتشار بين الشيوخ والأغنياء. أما الفقراء فأكثرهم يُحافظ على زوجة يقنع بها ويعيشان معًا في ظل السعادة والهناء. وشيوخ البادية كثيرو الزواج سريعو الطلاق[7].

إجراء الطلاق بسيط، فلا يحتاج الرجل سوى أن يقول لزوجته على مسمع من الشهود إنه لا يريدها ثلاث مرات ليصبح الطلاق ساري المفعول. وليس من عار على المرأة المطلقة أن تبحث عن زوج غيره. والطلاق ليس عملًا يورث الخجل، ولا تنظر المرأة البدوية للطلاق على أنه أمر خطير. وإذا كانت المرأة جميلة، أو كانت زوجة لأحد كبار الشيوخ فستشهد منافسة حامية بين الشباب للظفر

(1) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 158، 159.
(2) موزيل: في الصحراء العربية، ص 288.
(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 755.
(4) بلنت: قبائل، ص 450؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 405, 406
(5) ريج: رحلة ريج، ص 342.
(6) ديكسون: عرب الصحراء، ص 178.
(7) وهبة: جزيرة العرب، ص 116.

بها، ويحدث كذلك إذا كانت الفتاة ذات ميزة ولها شهرتها بين الرجال[1]. وبإمكان الرجل أن يُطلق زوجته بمجرد أن يقول لها «أنت طالق»، فإذا طلق الرجل زوجته بهذه الطريقة، فلا يحق له أن يسترد المهر المدفوع[2]. وهذه العبارة تكفي لإحلال الزوجة من قيود الزواج وإعطائها حرية العودة إلى بيت أبيها. ومع ذلك يستطيع زوجها ردها إلى بيت الزوجية، لأن الانفصال طبقًا لرأي الجميع لم يكن كاملًا، ولجعله بائنًا لا بد من أن تُضاف إلى الصيغة عبارة «عن الثلاثة» وإذا طلق زوجته باستخدام هذه العبارة استحال عليه مراجعتها، ومع ذلك يحتفظ الزوج، حتى بعد هذا التسريح الرسمي، بنوع من الحق على المرأة المطرودة من بيته، إذ يكفي أن يقول «إني مُثني بها» يعني إنني أريدها ثانية، لإبعاد أي شخص عن طلب يدها، فالعُرف يُقر له بهذا الحق[3]. وعبارة الطلاق عند عتيبة «تراك طالق»، وعندما يكون الطلاق نهائيًا، يُضاف إلى هذه العبارة «بثلاث صرم» ويُعطي الرجل المرأة جملين عند طلاقها، ويُسمى هذا التعويض «حق البنت». أما عند قحطان فإن نص عبارة الطلاق «روحي الله يرزقك»، وهي العبارة الخفيفة التي تسمح بالعودة عن الطلاق والمصالحة عندما يكون الطلاق نهائيًا «تريك طالقن بالثلاث المحرم». ونص عبارة الطلاق عند السبعة «أنت طالق وبرقاب الرجال عالق»[4].

وعندما يُطلق رجل زوجته بمحض مشيئته، فإنه يُسرحها محوطة بشيء من الاحتفال، فعند رحيلها يُعطيها ثيابًا جديدة، أما إذا كانت الزوجة هي التي تطلب الطلاق، فإنها لا تحصل على شيء[5]. وإذا طلق الرجل زوجته تحمل معها كل ما أتت به من جهاز، وترجع إلى أهلها الذين يحتفظون بمهرها ولا يردونه. وإذا وقع الطلاق بطلب من الزوجة، يحق للرجل أن يسترد المهر الذي دفعه[6].

(1) ديكسون: عرب الصحراء، ص 127.
(2) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 344.
(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 765.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 256، 257.
(5) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 765.
(6) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 22.

وإذا تبين عند طلاقها أنها حامل، فإن زوجها يُعطيها حمل ناقة من القمح، من أجل توفير الطعام لها ولطفلها، إلا أنها إذا تزوجت ثانية بعد الوضع، وقد انقضت عدتها الشرعية، فلن تحصل على شيء من زوجها الأول الذي سوف يُطالب بالطفل ويسترده بمجرد أن يُصبح في مقدوره الاستغناء عن أمه. وكثيرًا ما يقع الطلاق عقب قصة حب، فالزوج، وقد رأى منافسًا ينازعه قلب زوجته، يُقرر طلاقها، وهو يتصرف على هذا النحو تحت تأثير الغضب، معتقدًا أنه يعاقب زوجته، التي تهفو إلى الحصول على حريتها، أو لأنه يريد ببساطة إرضاء صديق[1].

أما الزوجة فليس لها الحق بأن تُطلق زوجها؛ بل بإمكانها أن تهرب إلى بيت أبيها وتلتمس الملاذ، أو تهرب إلى بيت أخيها أو أقاربها، وتطلب حمايتها. وإذا أصرّت على البقاء وعاندت بأن لا تعود إلى بيت زوجها، يُلحون، عند ذاك، على الزوج بأن يُطلقها بعد أن يعرضوا عليه دفع جزء من المهر أو كله[2]. ولا يستطيع زوجها أن يُرجعها إلا بالحُسنى، ولا يجوز له ذلك أبدًا عن طريق الإكراه، غير أنه يستطيع أن يمتنع عن لفظ عبارة الطلاق ثلاثًا بحيث لا يُمكن للمرأة أن تتزوج غيره، وإذا أصر الرجل على الرفض رغم محاولة استمالته عن طريق هدية قد تتمثل في عدد من الإبل، فإن ذلك يعني حكمًا بالعزوبية الدائمة على المرأة[3].

إذا غضبت المرأة من زوجها تصير زعلانة، فإنها تذهب إلى أبويها وترفض العودة إلى زوجها، وعلى الزوج في هذه الحالة أن يُطلقها، وعلى الزوجة أن تُعيد جهازها. هذه الطريقة هي التي تسلكها المرأة للتخلص من زوج غير مرغوب فيه. وإذا أحبت المرأة المتزوجة رجلًا آخر ولم تعد راغبة بزوجها، فإنها تُخبره بذلك، وتطلب منه الطلاق، ومن اللياقة أن يُجيبها إلى طلبها، وعلى الرجل الآخر أن يدفع له ثمن الجهاز والمال الذي أنفقه عليها، إلا أن هذه القاعدة لا تسري على ابن العم وأولويته[4].

---

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 766.

(2) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 344.

(3) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 159.

(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 128، 129.

ومن الممكن للمرأة لدى عشيرة الفقراء طلب الطلاق، لكنها ليس لها الحق في النطق بصيغة الطلاق، فهذا حق مقصور على الزوج، لكنها تُكره الزوج معنويًا على إطلاق سراحها، وللوصول إلى هذه النتيجة تهجر بيت الزوجية، وتلوذ بخيمة أبيها، وليس من المألوف استخدام العنف لإجبار المرأة على المساكنة، وأمام هذا الأمر الواقع، وهو علامة واضحة على رغبتها في الانفصال، من النادر أن يرفض الزوج النطق بصيغة الطلاق. ومع ذلك، ففي حالة إصرار الزوج على الاحتفاظ بحقه وعدم رغبته في النطق بهذه الصيغة لا تنحل الرابطة الزوجية، ولا يكون بوسع المرأة عقد زواج ثانٍ، وتظل في نظر الجميع زوجة للزوج الأول. وحتى في حالة طلاقها بصورة رسمية فإنها لا تنتقل إلى بيت الزوج الثاني إلا بعد توافر دليل قضائي على سلامة موقفها، لأن أي عضو في القبيلة لن يرضى بأن يُعرِّض نفسه لأن يتخذ زوجة امرأة لم تنحل رابطتها بزوجها الأول انحلالا تامًا، ذلك أن تهوره من شأنه أن يستتبع جزاءً قاسيًا[1]. كما أنها تملك الحق بمفارقة زوجها دونما سبب، ولا يُمكن أن تُبرر الخيانة الزوجية على أساس التعاسة وعدم السعادة البيتية[2]. وقد تشترط المرأة في عقد الزواج حيازتها للطلاق إن شاءت تركت معاشرة الزوج أو أوقعت الطلاق[3].

أما بالنسبة للأولاد فللمرأة المطلقة أن تحتفظ بالصغار منهم في رعايتها حتى يبلغوا سن الثامنة فتسلمهم لأبيهم. ولا تبقى بعيدة عنهم إذ إن الأولاد يزورونها في أي وقت يشاؤون، إلا إذا احتفظت بعلاقة طيبة مع زوجها السابق، وأقامت علاقة طيبة مع زوجته الجديدة، وصارت تتردد لزيارتها بين الحين والآخر، وهذا هو الأكثر شيوعًا[4]. وينقل جوهن هيس عن موهق العتيبي «طلق أبي أمي قبل عشر ليالٍ من ولادتي فسمتني موهق، أي جالب الهم، لأن الطلاق جلب لها الهم. وظلت تُرضعني حتى صرت أمشي، ثم قذفتني إلى جدتي، أم أبي، التي تولت تربيتي»[5].

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 765.
(2) بلنت: قبائل، ص 451؛ Blunt: Bedouin Tribes, P. 406
(3) حطب: تطور بنى الأسرة، ص 45.
(4) ديكسون: عرب الصحراء، ص 109.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 68، 69.

وللوالد أن يُعيد ابنته المتزوجة إلى بيته، حتى إن كان ذلك ضد رغباتها، وحتى إن رُزقت طفلًا من زوجها، ولكن عليه أن يُعيد المهر كاملًا إلى الزوج[1]. ولعل هذا ما دفع جوسان وسافينياك إلى القول: «الزواج يكاد يكون صفقة تجارية، فالأب لا يتردد في المضاربة على ثمن ابنته أو تسليمها مرات عدة لمن يعرض أكثر، وهذا الحساب الفظ للكسب لا يلوث عقد الزواج، فالأب لا يعتمد على بيع ابنته لكي يثرى»[2]. وتضيف آن بلنت أن «شأن المهر، كأنه صفقة تجارية»[3].

بيد أن الطلاق نادر، وأندر منه العزوبية، لأن العزوبية عند البدو تماثل العقم، ويشبهون الأعزب بالشجرة غير المُثمرة، ويرونه جديرًا بالمهانة، وأندر من هذا وذاك الزنا، لأن أقل انحراف عن العفاف تقوم به المرأة عقابه القتل، ويُقرّ الزوج هذا القتل بنفسه، وينفذه بيده ويوافق الجميع على ذلك، والزوج لا ينحرف عن عفافه في الغالب[4].

الموت:

عندما يرى البدو أن الموت قد اقترب يرشون وجه المُشرف عليه بالماء، ويقرأون «أشهد حقًا لا إله إلا الله، الموت أحق من الحياة». وعندما يموت البدوي تنتحب النساء في خيمته، وفي الخيام المجاورة لها بأصوات عالية حادة تُسمى «الولولة». وهو صراخ الشكوى الذي يُطلق عند وفاة قريب، وخاصة لدى النساء «وا ويلي ويلا». والنعي هو البكاء على الميت والتعبير عن الأسى[5]. فمن عادات المرأة البدوية في الوفاة الصراخ والعويل الذي لا يتوقف بينما تشاطرها النساء الأخريات النواح والتأسي، بعيون دامعة[6]. وعند المعدان في الأهوار يصرخون ويولولون ويضعون الطين على رؤوسهم ويسكبون الماء على ثيابهم. أما النساء فيُمزقن ثيابهن ويضربن

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 190.
(2) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 759.
(3) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 172.
(4) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 22.
(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 302.
(6) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 229.

على صدورهن وهن يُعلن «أبويا. أبويا». ويرتفع العويل، وتضرب النسوة على صدورهن العارية بأيديهن فتسمع صوتًا كأنه صوت الطبول[1]. ومن العيب أن يبكي الرجل بصوت عال، ويُسمح للأولاد بالحضور، ويُسمح لهم بالبكاء لكنه يُعتبر عيبًا فالعربي يُعتبر رجلًا منذ طفولته[2].

يدفن البدو المتوفى في اليوم نفسه، ويؤخرون الدفن حتى الصباح إذا حدثت الوفاة مساءً. وهم يغسلون الجُثمان ويكفنونه بقماش قُطني جديد ويحفرون بمشقة قبرًا غير عميق في التُربة الطينية الصلبة، ويوجهون قدمي المتوفى نحو مكة، ويكومون على القبر أحجارًا لكيلا تنبشه الحيوانات، ورغم ذلك رأى داوتي قبورهم في الصحراء منبوشة وقد ظهر نصف الكفن فوق سطح الأرض وذلك بفعل الضباع، وهم يرشون جُثمان المتوفى بالعطور عند حمله، ويذبح أقاربه نعجة عند قبره. ويسلقون اللحم ويوزعونه على المُشيعين. وفي العيد الأول بعد الوفاة يجتمع أصدقاء المتوفى عند قريبه فيذبح لهم حسب استطاعته[3].

وبما أن الأكفان ذات قيمة عند البدو، فإنه يتم تبادلها كهدايا في أحيان كثيرة[4]. ويُشير ألويس موزيل إلى أن ثياب البدوي كفنه، فعندما تُوفيت ابنة أحد الشمريين، لُفَّت في ثيابها، ودفنت قبل شروق الشمس[5]. ويُقصد بالكفن «القماش الذي يُلف به الميت بعد الغسل»[6]. ويتم دفن الميت بالملابس التي عليه حين موته دون أي طقوس خاصة، ويقوم بذلك رجلان، ولكن عند وفاة شيخ من الشيوخ يُطلق عيار ناري مرة أو عدة مرات. وتتم مراسم دفن الموتى ببساطة بأن يوارى في حفرة[7]. ويُشبه

(1) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 230، 231.
(2) تبكي نسوة بدو سيناء الميت وهن يحللن شعورهن ويضعن التراب على رؤوسهن ويندبنه بقولهن «يا ويلي يا حزني يا ولدي». أما الرجال فلا يبكون الميت ولا يندبونه إلا نادرًا، وهم يغسلون الميت ويكفنونه ويصلون عليه قبل دفنه. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 55.
(3) نصر: التراث الشعبي، ص 148.
(4) بلنت: رحلة إلى نجد، ص 189.
(5) البادي: الرحالة الأوروبيون، ص 408؛ موزيل: في الصحراء العربية، ص 240.
(6) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 300.
(7) تايلر: رحلة تايلر، ص 96.

تشييع جثمان الميت إلى القبر، إلى حد ما، حفلة الزفاف حيث تُتلى الفاتحة، ويستمر الحداد من ثلاثة إلى خمسة أيام، ويُعامل المُعزون مُعاملة الضيوف، ولكنهم يُحضرون معهم الهدايا النقدية والعينية(1).

وإذا مات أحدهم موتًا طبيعيًا ندبته النساء ورقصن حوله بالسيوف، ثم يحمله الرجال إلى المقبرة ويوارونه التراب. فإذا كان الميت شيخًا وضعت الحجارة حول قبره ونقشت حوله العلامات التي تدل على خُلقه وصفاته، فتنقش السيوف والخناجر علامة على شجاعة الرجل، والأكواب والآنية والفناجين دلالة على كرمه. وأما الجُبناء فقد ترمي النساء نائحات بعض الحجارة على قبورهم. وتنتشر بينهم الخرافات، فإذا مات من اشتهر فضله وحكمته زاره الناس حتى أضحى وليًا تزوره العشائر الأخرى(2).

بعد الوفاة يحمل الأصدقاء النعش(3) بخطوات متزنة لا بطيئة ولا سريعة ليلحق بهم من في الخلف. ويساعد كل رجل في الطريق في حمل النعش على كتفه لمدة دقيقة مما يدل على احترام الميت عندهم. إضافة لذلك، فإن هذا العمل يُثاب عليه الشخص، وفي النهاية يُدفن بالطريقة الإسلامية(4)، بأن «يُغسل الميت، ثم يُلف بالكفن، ويُحفر القبر بالقرب من موضع فيه ماء(5)، ويُفضل في منطقة جبلية لكي يكون من الممكن تغطيته بالحجارة لحمايته من الذئاب، ويتمثل القبر في حفرة بسيطة لا يمكن أن تكون عميقة بسبب عدم وجود المعدات المناسبة(6). وعند دفن الميت في الرمل يُغطى القبر بالأغصان، ويُوضع

(1) لوريمر: السجل التاريخي، القسم الجغرافي، ج3، ص 41.
(2) الجميل: البدو والقبائل، ص 94.
(3) حمالة الميت، تتألف من خشبتين طولانيتين وثلاث خشبات عرضانية. هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 300.
(4) نصر: التراث الشعبي، ص 49.
(5) يقوم بدو سيناء بالدفن قرب الماء لأجل غسل الميت، وإذا مات أحدهم بعيدًا عنها جعلوه في غرارة وحملوه على جمل في جنب واحد وجعلوا ما يوازنه حجارة في الجنب الآخر وأتوا به إلى الماء وغسلوه وكفنوه وإذا تعذر عليهم جلب الماء والمصلي دفنوه بلا غسل ولا صلاة. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 55.
(6) القبر عند بدو سيناء حفرة واسعة في إحدى جانبيها حفرة ضيقة. يضعون الميت فيها على جنبه الأيمن متجهًا نحو الكعبة. ويسدونها بالحجارة، ثم يردمون الحفرة الواسعة، ويدل على القبر حجر فوق رأس الميت وحجر فوق قدميه أو فرشه من الحصى كله. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 56.

الميت على جنبه الأيمن، ورأسه نحو الشمال، وقدماه نحو الجنوب، ويوجه وجهه باتجاه مكة، وبعد تغطية الميت بالتراب، يرش الماء على القبر لكي يُقسِّي الرمل. بعد ذلك تُقام الصلاة على روح الميت بإمامة «المطوع». ويُوضع عند رأس الميت حجر، وعند قدميه حجر، ويوضع عند النساء حجر على الصدر «لكيلا يخرجن من القبر»، ويغطي البدو القبر بالحجارة لحمايته من الوحوش. وأحيانًا تثبت أعواد من الخشب تحمل خرقًا من الثياب بين الأحجار[1]، وليس هناك علامة أخرى لتمييز القبر، ولا أنصاب تذكارية. بعد عام على الأقل يُجرى إبعاد الحجارة الصغيرة والحجر الكبير الموضوع على الصدر، ويعتبرون هذا تخفيفًا للقبر «خفف قبر أبوه». ولا تذهب النساء إلى المقبرة للمُشاركة في عملية الدفن، ولا يُمارسن أيًا من الطقوس في البيت. ويُطلق البدو على مكان الدفن «مقبرة» وأيضًا «مجنة»[2].

وبساطة عملية الدفن عند البدو هي ما دفعت جوارماني إلى القول إن «احتفاءات البدو في موتاهم غاية في البساطة مثل بساطة حياتهم»[3]. وبقدر ما يكون البدوي حصيفًا واقعيًا بقدر ما تقوده نزعة شاعرية في اختيار المكان الذي يُدفن فيه، فيرفض أن يُدفن في أرض مُنبسطة، فضلًا عن المنخفضات والوديان، وإنما يُريد أن يُدفن على ربوة مرتفعة إذا تيسر، أو على قمة جبل شامخ، حيث إنه يأمل أن يتمكن من مشاهدة أهل قبيلته عندما يحطون رحالهم بالقرب من مثواه، أو ليزداد أهل قبيلته بأسًا أثناء الغزو عندما يُشاهدون ضريحه، وهكذا نجد قبور البدو على أغلب النقاط المرتفعة في الصحراء. أما المقابر الكبيرة فهي قليلة عند البدو، وفي أفضل الأحوال نجد عدة قبور متجمعة على كثبان ركامية قديمة[4].

---

(1) نصر: التراث الشعبي، ص 50.
(2) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 299، 300.
(3) جوارماني: شمال نجد، ص 330.
(4) أوبنهايم: رحلة إلى ديار شمر، ص 168، 169.

ويدفن العرب والتركمان، حيثما يلاقون حتفهم، ويكتفي القوم بوضع حجر على القبر كعلامة على وجوده لا غير[1]. ويصف أوبنهايم قبر شيخ بدوي قديم، يُقال إن اسمه نهار، بأنه يتألف من مبنى على شكل مربع بدون سقف مقسوم بواسطة قوس إلى قسمين يحتوي القسم الخلفي منه على القبر المُغطى بحجارة مبنية على شكل نعش مرتفع عن سطح الأرض[2].

وتتقدم مراسم الجنازة عند الأكراد «الأعلام»، وهي عادة خاصة بكردستان، أما في كرمنشاه فإنهم يُشيعون النعش إلى مرقده بالموسيقى والغناء[3].

لا يُظهر البدوي حزنه على قتيل الحرب، وإنما يُعدّ ذلك شرفًا ومجدًا وفخارًا، وإذا مات البدوي في حرب أو غزو أكلته الوحوش، على أن النساء القريبات من القتيل يقصصن شُعورهن علامة على حزنهن على فراقه. ويدفن الرجل الذي يُقتل في المعركة في بناء من الحجر يشبه خلية النحل، يُسمى «زربة»، يُوضع فيه واقفًا ووجهه باتجاه مكة. ويُغلق القبر الذي يبلغ ارتفاعه 1-2 متر بواسطة بلاطة من الحجر، وتُوضع عليه كتلة بيضاء على شكل عمود يبلغ ارتفاعها نصف متر تقريبًا تسمى «ناموس». وتوضع على قبور الشيوخ والمحاربين الشُجعان «فريس» أي حجارة بيضاء ارتفاعها متر أو أكثر، تحفر على الحجارة خطوط بعدد الرجال والخيول التي قتلها صاحب القبر في حياته[4].

وينتشر اللطم على الميت عند البدو فمن عادة الشمريين أن تخمش النساء القريبات وجوههن وصدورهن عند وفاة رجل منهم، كما يُلقين بالرماد على شعورهن، ويمضين سنة كاملة وهن يرتدين الملابس المتواضعة[5]. وتخضع المرأة عند وفاة زوجها لقواعد الحداد، فتضع شالًا أبيض على رأسها، وتُخفي شعرها، وأحيانًا تقصه وتمتنع عن الاكتحال، وفي لحظة وفاته تُمزق ثيابها، وتُلقي على رأسها

(1) ديللافاليه: رحلة ديللافاليه، ص 28.
(2) أوبنهايم: من البحر المتوسط إلى الخليج، ص 245.
(3) ريج: رحلة ريج، ص 286.
(4) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 301.
(5) شتاين: رحلة إلى شيخ قبيلة، ص 35، 36.

الـتراب أو الرمـاد، وتُطلـق بصـوت منفعـل الصرخـات والمراثـي، التـي تُسـتخدم في مثـل هـذه الظـروف، وقبـل ذبـح ناقـة الضحيـة مـن أجـل الميـت، تعيـش في عزلـة، ولا تعـد نفسـها لعقـد زواج جديـد إلا بعـد ذبـح الضحيـة[1].

وتحـت تأثـير الحـزن الشـديد تقـص المـرأة ضفائرهـا الطويلـة إظهـارًا لحزنهـا، وإعلانًـا لحدادهـا[2]. وهـي تتـصرف عـلى هـذا النحـو عنـد مـوت زوج أو أخ أو أب، وتضـع شـعرها عـلى قـبر الشـخص العزيـز عليهـا الـذي تبكيـه، أو تعلقـه في أغصـان شـجرة أو تربطـه في قمـة صخـرة[3]. وتحـد الأرملـة، أي تحـزن عـلى وفـاة زوجهـا، 40 يومًـا لا تخـرج خلالهـا مـن الخيمـة أبـدًا، ولا تتكلـم مـع الرجـال إلا مـع أخيهـا وأبيهـا، وتنـزع عنهـا كل أدوات الزينـة والثيـاب الجميلـة[4]. وعندمـا يكـون المرء في حالـة الحداد عـلى أحـد أقربائـه لا يلبـس إلا الثيـاب العتيقـة، ولا يذهـب إلى الحفـلات، ولا يقـوم بألعـاب الفروسـية، ويتـصرف بصمـت مـدة شـهر كامـل تقريبًـا[5]. وتقـضي التقاليـد بـألا تـترك المـرأة بيتهـا أيـام الحـداد، حتـى وإن اسـتمرت لمـدة سـنتين[6]. ولـدى عـرب البلقـاء عندمـا يمـوت فتـى أو فتـاة يقصـون شـعره، لتعليقـه تحـت الخيمـة والاحتفـاظ بـه كتـذكار، ولا وجـود لهـذا العُـرف عنـد عشـيرة الفقـراء، فهـم يعتقـدون أن هـذا الشـعر يُزعـج القلـب ولا فائـدة مـن الاحتفـاظ بـه[7].

يذبـح البعـض في اليـوم الثالـث بعـد المـوت نعجـة مُعمـرة بـلا أسـنان أو عنـزة

(1) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (2)، ص 757.

(2) عـن عـادات التعـازي عنـد المرأة البغداديـة تذكـر جيرتـروود بيـل، أنهـن «قد لبسـن أشـد أنـواع السـواد وقصصـن شـعورهن، وكانـت الدمـوع تنهمر عـلى خدودهـن، هـذا بعـد أن مرت عـلى وفاتـه مـدة شـهر كامـل، وأخـذن بالنحيـب مـن دون انقطـاع لمـدة عـشر دقائـق، ثـم بـين الحـين والآخـر حـين كان يخطر ببالهـن أن يفعلـن ذلـك». بيـل: العـراق، ص 116، 117.

(3) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 507.

(4) تحـد نسـوة بـدو سـيناء مـن أربعـين يومًـا إلى سـنة لا يلبسـن الحُـلي ولا جديـد الثيـاب. ويخلعـن البراقـع ويتلثمـن بخرقـة سـوداء أو يغشـين البرقـع بالسـواد، وينقطعـن عـن الأفـراح والمآدب. الجوهـري: شريعة الصحـراء، ص 56.

(5) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 302.

(6) درور: على ضفاف، ص 313.

(7) جوسان وسافينياك: أعراف قبيلة الفقراء (6)، ص 508.

مماثلة تُسمى «هباطة»، أي أضحية الميت. وبعد سبعة أيام من الوفاة تُذبح نعجة أو عنزة، وتكون متقدمة في السن، وبلا أسنان «عودة كافة»، لكي يتمّ التخلص من الشر «أي المرض» الذي أدى إلى الوفاة. ويأكل الأقرباء والحضور الذبيحة التي تُسمى «سبوعية»، ولا تُكسر عظام الذبيحة كي «يركبها الميت»، بل توضع جميعها كاملة على القبر، وإذا ما كان القبر بعيدًا تُطمر تحت حجر، ويقولون «فلان سبع لأمه»، أي فلان اشترى وذبح لأمه أضحية السبوعية[1].

وعند المعدان سكان الأهوار تقام «الفوانج» على أرواح الموتى في المضايف، حيث يأتي الناس لمدة ثلاثة أيام ليُقدموا تعازيهم لعائلة المتوفى، حيث تُقدم لهم في المضايف القهوة والسجائر والطعام[2]. والحزن والحداد ثلاثة أيام من الوفاة، يستمر فيها عويل النساء وضرباتهن الإيقاعية على صدورهن. ويجلس الرجال بسكون داخل المضيف ولا يبدون حراكًا، فقط يُدخنون السجائر، ويحتسون القهوة، ويسود الصمت المجلس في أكثر الأوقات، وقبل أن تُغادر كل جماعة، يقول أرفعهم مقامًا بصوت مسموع «الفاتحة»، فيقرأ كل من يسمع ذلك السورة المذكورة من القرآن الكريم، وأكفهم مفتوحة كمن يطلب الدعاء من الله جلت قدرته[3].

وفي قرى المعدان بالأهوار ينتشر ما يُعرف بمجلس الفاتحة على روح المتوفى في بيته. ويُشاركه في العزاء الجميع. وتُقام الفاتحة لكلا الجنسين، وتدوم سبعة أيام، يقوم خلالها القرويون بتوفير وجبة الغداء بالتناوب، ويتناول الناس من أهالي القرية القهوة فقط، ولا يتناولون الشاي، أو يدخنون السجائر، ويتركون ذلك إلى الزوار[4].

في شهر رمضان يذبح البدو للأهل والإخوة المتوفين كبشًا أو خروفًا أو عنزة، ويُدعى إلى أكلها كل الأقارب والأصدقاء. وتقديم هذه الأضحية يُسمى «عشا»، وتُسمى الأضحية «عشوة»، يُقال «عش أبوه»، أو «أبوه مُعشى». ويعتقدون أنه إذا لم تُقدم للموتى أي أضحية خلال شهر رمضان تدمدم

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 300، 301.
(2) ماكسويل: قَصَبة في مهب الريح، ص 45.
(3) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 236، 237.
(4) فيسجير: رحلة إلى عرب، ص 288، 289.

متذمرة، ولذلك يُسمى اليوم الأخير من رمضان «ليلة الرغاية»[1]. ويستمر ذبح أضحية للميت لثلاثة أجيال، ويأتي الرجل، وهو يذبحها، ويدعو أمام قبر أبيه أو جده لأبيه[2].

وعند زيارة النسوة البدويات للقبور فإنهن لا يتوقفن عن النواح والعويل والندبة، ويُفضلن يوم الخميس لزيارة القبور، ويبلغ عدد النائحات فيه المئات، بعضهن يعولن، وأخريات يندبن، والدموع تختلج في عيونهن، ومنهن من ينحن أو يصحن بصوت أجش فيه برجمة وغلظة، وتقف كل امرأة، أو لمة من النساء قُرب قبر فقيدها. والنائحات في الغالب من النساء. والنواح أشبه ما يكون بصراخ الأطفال الصغار، وأهلها لا يكتمون الحزن، ولا يلوذون بالصبر الجميل، وتتجمع النسوة في «محرم» وغيره من المناسبات فينحن ويعولن كثيرًا[3].

ويتشاءم البدو من بدء السفر إذا ما شاهدوا موكب جنازة، فيذكر كارلو جوارماني أنه صادف في طريقه موكب جنازة، فما كان من خادمه «الطيب، المُتطير ككل مسلم تقي، إلا أن تولاه التقاعس، فلدى رؤيته هذه البداية المنحوسة عدها نذير شؤم لمآل حملتي الحالية، وكاد أن يتخلى عني ويتركني أواجه مصيري المحتوم بمفردي، فلما رأيته مُترددًا، ذكرته بأننا جميعًا ملاقون الموت يومًا، فأجابني حسب العُرف المتبع «إن شاء الله»، واسترد همته للسفر»[4].

ويعتقد البدو أن الميت تخرج روحه ليلًا من قبره لتُخيف الناس، أي تُهولهم، ولذلك يُسمونه «هول» أو «مجنون»، روى أحد العتبان لجوهن هيس قائلًا: «عندما تلمع في الليل أمام حيوان الركوب تارة هنا وأخرى هناك شرارات نار، ثم تظهر

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 303. عند بدو سيناء يذهب أهل الميت نساءً ورجالًا في ليلة جمعة من شهر رمضان إلى القبر ويذبحون ذبيحة جملًاأو رأس ماعز تصدقًاعلى الميت يجعلون اللحم عند القبر ويقولون هذا عشاك ودع فلانًا وفلانًا، من الذين ماتوا قبله أو بعده، يأكل معك وكذلك في آخر السنة يقدمون ذبيحة ناقة أو رأس ماعز ويُتصدق بها على الفقراء. الجوهري: شريعة الصحراء، ص 56.

(2) نصر: التراث الشعبي، ص 149.

(3) درور: على ضفاف، ص 120، 121.

(4) جوارماني: نجد الشمالي، ص 24.

فجأة عندما يُريد المرء التأكد من سلامة المكان في مكان آخر يعرف المرء أن ما يراه هو نفوس الموتى، تراها حيوانات الركوب أفضل من البشر، وتخاف منها، عندما يراها المرء يقول «باسم الله» فتهرب. ولذلك لا يُحب المسافرون التوقف بالقرب من القبور أو «المجنات»[1]. ثم يستأنف الحي سيره نحو آفاق جديدة وأبعاد سحيقة، ويعود الزمان إلى فعله، ويمحو آثار القبور الرثة ويلاشيها، وتدوس أخفاف الإبل العريضة القبور المجهولة وهي سائرة من دون علم ولا معرفة بها ولا بأصحابها، وإذا مات البدوي فمعنى ذلك أن حياة قد انتهت بكل بساطة، كما بدأت ونمت بكل بساطة[2].

(1) هيس: بدو وسط الجزيرة، ص 302.
(2) السنجري: البدو بعيون غربية، ص 25.

الخاتمة

أولًا: أفادت مؤلفات الرحالة الذين زاروا العراق والجزيرة العربية بتقديم صورة جلية للطبوغرافيا التاريخية للمنطقة حينذاك، ومزجت بين الجغرافيا والتاريخ في تناسق حيوي ومهم.

ثانيًا: ألقت مؤلفات الرحالة الأضواء الكاشفة على أوضاع العشائر العربية في العراق والجزيرة العربية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعقائدية، وظهر حرصهم الواضح على إيراد العديد من الجوانب السكانية، على نحو أوضح إدراكهم لأهميتها.

ثالثًا: كشف الرحالة، الذين قدموا إلى العراق والجزيرة العربية عمّا يُمكن وصفه بالمواجهة الحضارية بين الجانبين: الشرقي المسلم، والغربي الصليبي.

رابعًا: وفرت رؤية الرحالة في ربوع العراق، صورة مهمة عن خريطة العراق العشائرية، والعرقية والمذهبية، بالإضافة إلى حجم المواجهة السنية الشيعية.

خامسًا: قدمت إشارات الرحالة الذين زاروا العراق، شهادة معاصرة عن العلاقات التجارية، والصراعات والنزاعات القبلية، والأعراف والعادات والتقاليد الموروثة، والنظم والقوانين والقضاء البدوي لدى العشائر العراقية عربيها وكردها.

سادسًا: أبرزت الدراسة وجود الكثير من أوجه الشبه بين كتابات الرحالة عن العالم العربي، حيث ينظر الرحالة إلى العرب من علو، ويشتركون جميعًا في قسط كبير من الكبرياء والفخر بما يفترضونه في أنفسهم من سمو عرقي، حيث اعتبروا العرب شعبًا قليل التمدن والحضارة، أو شعبًا بربريًا أو همجيًا، ورغم أن بعض هؤلاء الرحالة يُعبرون عن إعجابهم بالعرب، إلا أن موقفهم الأساسي لم يتغير.

سابعًا: تحقق السواني، أو السنن العشائرية، أو عادات وقيم العشائر حاجاتها الأساسية، فحماية العرض والعصبية، تُشبع حاجة حيوية اجتماعية في نقاء دم الجماعة والحفاظ على كيانها. وحق الضيافة والدخالة والالتجاء والوجه تتجه كلها إلى تأكيد تأمين اقتصادي لكل من تعوزه الحاجة إلى معونة تفرضها الجماعة على نفسها. وحق الثأر في حفظ النفس والأهل والمال في ظل عُرف قانوني غير مكتوب.

مجمل القول وصفوته: إن مؤلفات الرحالة، الذين زاروا العراق والجزيرة العربية، خلال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، قد احتوت على جوانب مهمة من تاريخ المنطقة على نحو جعل لها مكانة خاصة متميزة بين مصادر التاريخ الحديث والمعاصر.

المقترحات التي يوصي بها الباحث:

1. إنشاء مركز دراسات تاريخية يعنى بترجمة ونشر ما كتبه الرحالة عن الشرق العربي عامة، والعراق والجزيرة العربية خاصة، وكذلك تحقيق المخطوطات التي تتحدث عن العراق والتاريخ العربي والإسلامي.
2. تنظيم سلسلة ندوات ومؤتمرات ولقاءات تتناول التعريف بكتابات الرحالة وأهميتها التاريخية كمصدر تاريخي مهم لجوانب تاريخ العالم العربي كافة.
3. العمل مع مؤسسات فنية متخصصة على إنتاج مسلسلات تلفزيونية أو أفلام سينمائية تصور رحلات أهم الرحالة الذين مروا بالشرق عامة، والعراق والجزيرة العربية خاصة.

4. يؤكد الباحث أهمية تدريس مادة أدب الرحلات في كليات الآداب والدراسات الإنسانية بمختلف الجامعات العربية كافة.

5. يوصي الباحث بالعمل على إعداد قاعدة معلومات عن أدب الرحلات، وعن أعمال الرحالة الذين زاروا الجزيرة العربية والخليج، ونشرها في كتاب توثيقي.

وأخيرًا، أكاد أشعر، بعد أن جرى قلمي شهورًا طويلة فوق تلال الأوراق، بأني رحالة غادر الوطن وطوّف بالأمصار، وجاس خلال المدن والقرى، أحسب أني صرت مثلهم، قطعت القفار، وعبرت الأنهار، واجتزت الصحراوات، وتنقلت معهم بين حلو الحياة ومُرها، وأني شاهدت ما شاهدوا، وعاينت ما عاينوا، وقاسيت ما قاسوا.

وأحسب أني بعد هذه الرحلة مع هذه الكوكبة الجسورة، قد زاد يقيني بما استهدفته من هذه الدراسة، وهو أن أدب الرحلات قد نهل من نبع السفر والترحال الذي شجع عليه الإسلام، ونبع أصيل هو البوتقة الإبداعية القصصية والروائية، وتألق في مخيلته التي أعانته على صياغة نسيج مدهش يصلح للرواية والسمر.

وفي الختام نقول إن أدب الرحلة كنز من المعارف يحتشد بالثروات التي تنتظر الكشف عنها، ومعرض كبير يضم أعمالًا عظيمة سطر صفحاتها رجال مخلصون هيأهم الله كي يقتحموا المجهول فوهبوا أعمارهم ونور عيونهم لهذه المهام التاريخية الجليلة.

وفي نهاية هذه الدراسة، الذي أرجو أن يكون بداية الطريق للاهتمام بدراسة كتابات الرحالة، فإنني أزجي فائق الشكر والامتنان إلى كل من مد يد المعاونة بالنصيحة والتوجيه والإرشاد، وزودني بالكتب والمصادر والمراجع، التي سهلت مُهمتي، وإلى كل من منحني بنقاشاته عونًا كبيرًا، وحماسة وتشجيعاً أكبر، وأمدني بالإصرار الممكن على إنجاز هذا العمل في ثوبه الذي خرج فيه، وجعل منه عملًا شائقًا بحق.

المصادر والمراجع

أولًا: كتب الرحالة

1. إدوارد نولده: **الأوضاع السياسية في وسط الجزيرة العربية عند نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، نص رحلة البارون إدوارد نولده مبعوث روسيا إلى نجد عام 1893م/ 1310هـ**، عوض البادي (ترجمة)، (الرياض: شركة دار بلاد العرب للنشر والتوزيع، 2002).
2. أدولفو ريفادينيرا: **من سيلان إلى دمشق**، صالح علماني (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2009).
3. أرنست وايز: **عشرة آلاف ميل عبر الجزيرة العربية**، عمر بن عبد الله باقبص (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1428).
4. الأب فيليب الكرملي: «**الرحلة الشرقية للأب فيليب الكرملي (1629)**»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر، 2007).
5. السيد النجفي القوجاني: **سياحة في الشرق**، لجنة الهدى (ترجمة) (بيروت: دار البلاغة للنشر والتوزيع، 1992).
6. الكولونيل لجمن: **رحلة الكولونيل لجمن في الجزيرة العربية 1909ـ1910**، خالد عبد الله عمر (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).
7. الليدي آن بلنت: **قبائل بدو الفرات عام 1878**، أسعد الفارس؛ نضال خضر معيوف (ترجمة)، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991).
8. الليدي درور: **على ضفاف دجلة والفرات**، فؤاد جميل (ترجمة)، (لندن: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2008).
9. الليفتنانت كولونيل لويس بيلي: **رحلة إلى الرياض**، عبد الرحمن عبد الله الشيخ (ترجمة)، (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، 1991).
10. ألويس موزيل: **في الصحراء العربية**، رحلات ومغامرات في شمال جزيرة العرب 1908ـ1915، عبد الإله الملاح (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2010).
11. إليزابيث بيرغوين: **جيرتروود بيل من أوراقها الشخصية 1914ـ1926**، نمير عباس مظفر (ترجمة)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002).

12. المس بيل: **العراق في رسائل المس بيل 1917-1926**، جعفر خياط (ترجمة)، عبد الحميد العلوجي (تقديم)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2003).

13. آن بلنت: **الحج إلى نجد مهد العرق العربي**، صبري محمد حسن (ترجمة)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007).

14. أنتوني ناتنغ لويل ثوماس: **لورنس لغز الجزيرة العربية**، (بيروت: مكتبة المعارف للطباعة والنشر، 1999).

15. انيغريت نيبا وبيتر هربسترويت: **رحلة عبر الخليج العربي من البصرة إلى مسقط من خلال صور نادرة للرحالة الألماني هرمان بورخارت**، أحمد إيبش (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009).

16. أوليفييه: «**الرحالة الفرنسي أوليفييه يصف بغداد عام 1791**»، يوسف حبي (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

17. إيجيرو ناكانو: **الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية 1358هـ/ 1939م**، سارة تاكاهاشي (ترجمة) (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1416).

18. باركلي رونكيير: **عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل**، منصور محمد الخريجي (ترجمة)، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1999).

19. بكنكهام: «**رحلة بكنكهام، وصف بغداد**»، محمد علي حلاوي (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

20. بول هنري -بوردو: **ساحرة الصحراء الليدي إيستر ستانهوب في الشرق**، ازدهار متوج؛ ومحمد وليد الجلاد (ترجمة)، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1992).

21. تايلر: «**رحلة تايلر إلى العراق**»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007).

22. تشارلز داوتي: **ترحال في صحراء الجزيرة العربية، 2ج**، صبري محمد حسن (ترجمة)، جمال زكريا قاسم (مراجعة وتقديم)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

23. تشارلز هوبير: **رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1882-1878**، إليسار سعادة (ترجمة)، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2003).

24. طه الكردي الباليستاني: **رحلة طه الكردي الباليستاني في العراق وبلاد الشام والأناضول ومصر والحجاز**، عماد عبد السلام رؤوف (ترجمة)، (أربيل: مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر، 2007).

25. تنكو أنيهولت: «**رحلة هولندي في العراق**»، مير بصري (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر، 2007).

26. توركيل هانسن: **من كوبنهاغن إلى صنعاء**، محمد أحمد الرعدي (ترجمة)، (صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2001).

27. جاكلين بيرين: **اكتشاف جزيرة العرب**، قدري قلعجي (ترجمة)، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.).

28. جان بابتيست تافرنييه: **رحلة الفرنسي تافرنييه إلى العراق في القرن السابع عشر**، كوركيس عواد؛ وبشير فرنسيس (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).

29. ج. فورستر سادلير: **رحلة عبر الجزيرة العربية خلال عام 1819م**، سعود بن غانم العود بن غانم الجمران العجمي (تحقيق)، (الكويت: مطابع القبس، 2005).

30. جمس بكنغهام: **رحلتي إلى العراق سنة 1816**، سليم طه التكريتي (ترجمة)، الجزء الأول (بغداد: مطبعة أسعد، 1968).

31. جمس بكنغهام: **رحلتي إلى العراق سنة 1816**، سليم طه التكريتي (ترجمة)، الجزء الثاني (بغداد: مطبعة أسعد، 1969).

32. جورج أوغست فالين: **صور من شمالي جزيرة العرب في منتصف القرن التاسع عشر**، سمير سليم شبلي (ترجمة)، (هلسنكي: جامعة هلسنكي، 1991).

33. جوناثان راندل: **أمة في شقاق، دروب كردستان كما سلكتها**، فادي حمود (ترجمة)، (بيروت: دار النهار للنشر، 1999).

34. جوهن جاكوب هيس: **بدو وسط الجزيرة (عادات– تقاليد-حكايات وأغان)**، محمود كبيبو (ترجمة)، محمد سلطان العتيبي (تقديم)، (بغداد: دار الوراق للنشر المحدودة، 2010).

35. جون آشر: «**مشاهدات جون آشر في العراق**»، جعفر خياط (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

36. جيمس بيلي فريزر: **رحلة فريزر إلى بغداد سنة 1834**، جعفر الخياط (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).

37. جيمس ريموند ولستيد: **رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا**، سليم طه التكريتي (ترجمة)، (بغداد: مطبعة ثويني، 1984).

38. خالد البسام (إعداد وترجمة): **صدمة الاحتكاك، حكايات الإرسالية الأمريكية في الخليج والجزيرة العربية 1892–1925**، (بيروت: دار الساقي، 1998).

39. خورشيد باشا: **رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران**، مصطفى زهران (ترجمة)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

40. دوبريه: **رحلة دوبريه إلى العراق 1807–1809**، الأب بطرس حداد (ترجمة)، (بغداد: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2011).

41. دومنجو باديا: **رحلة إسباني في الجزيرة العربية رحلة دومنجو باديا (علي باي العباسي) إلى مكة المكرمة سنة 1221هـ/ 1807م**، صالح بن محمد السيدي (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1429).

42. ديكسون: **عرب الصحراء**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996).

43. دي لاروك: **رحلة إلى العربية السعيدة عبر المحيط الشرقي ومضايق البحر الأحمر**، (أبوظبي: المجمع الثقافي، 1999).

44. ديللافاليه: **رحلة ديللافاليه إلى العراق مطلع القرن السابع عشر**، بطرس حداد (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).

45. رتشارد بيرتون: **رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز**، عبد الرحمن عبد الله الشيخ (ترجمة)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994).

46. روبن بدول: **الرحالة الغربيون في الجزيرة العربية**، عبد الله آدم نصيف (ترجمة)، (الرياض: المترجم، 1989).

47. روث وهيلين هوفمان: **الليالي العربية مذكرات سيدتين أمريكيتين في العراق وقبيلة شمر**، عبد اللطيف السعدون (ترجمة)، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004).

48. سارا سيرايت: «**رحلة البرتغالي تاكسيرا إلى العراق في القرن السابع عشر**»، فؤاد قزانجي (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

49. سانت جون فيلبي: **بعثة إلى نجد 1917-1918**، عبد الله الصالح العثيمين (ترجمة)، (الرياض: مكتبة العبيكيان، 1997).

50. سبستياني: **رحلة سبستياني، الأب جوزيبه دي سانتا ماريا الكرملي إلى العراق سنة 1666**، بطرس حداد (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).

51. سنوك. سي. هيرجرونجي: **مكة في أواخر القرن التاسع عشر**، صبري محمد حسن (ترجمة)، جمال زكريا قاسم (تقديم)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007).

52. سوانسن كوبر: **رحلة في البلاد العربية الخاضعة للأتراك من البحر المتوسط إلى بومباي عن طريق مصر والشام والعراق والخليج العربي في 1893م**، صادق عبد الركابي (ترجمة)، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004).

53. سي. أم. كرستجي: **أرض النخيل أو رحلة من بومباي إلى البصرة والعودة إليها 1916-1917**، منذر الخور (ترجمة)، (المنامة: مطبوعات بانوراما الخليج، 1989).

54. سيدي علي التركي: **رحلة القائد العثماني سيدي علي التركي إلى الجزيرة العربية سنة 1553**، عماد عبد السلام رؤوف (تحقيق)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010).

55. تشارلز هوبير: **رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1878-1882**، إليسار سعادة (ترجمة)، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2003).

56. فولني س. ف.: **ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام**، إدوار البستاني (ترجمة)، (بيروت: دار المكشوف، 1949).

57. فيدريجي: «**رحلة فيدريجي إلى العراق في القرن السادس عشر**»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007).

58. فيكتور شنيرلمان (وآخرون): البدو الرحل عبر التاريخ، قسم الترجمة في المؤسسة (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007).

59. فيليب ليبنز: **رحلة استكشافية في وسط الجزيرة العربية**، محمد محمد الحناش (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999).

60. كارستن نيبور: **رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر**، محمود حسين الأمين (ترجمة)، (بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965).

61. كارستن نيبور: «**بغداد في رحلة نيبور**»، مصطفى جواد (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

62. كارستن نيبور: **رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها**، الجزء الأول، عبير المنذر (ترجمة)، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2007).

63. كارستن نيبور: **رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها**، الجزء الثاني، عبير المنذر (ترجمة)، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2007).

64. كارلو كلاوديو جوارماني: **نجد الشمالي، رحلة من القدس إلى عُنيزة في القصيم**، أحمد إيبش (ترجمة)، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009).

65. كارلو جوارماني: **شمال نجد، رحلة من القدس إلى عنيزة في القصيم في العام 1864**، صبري محمد حسن (ترجمة)، (القاهرة: دار الهلال، 2010).

66. كاسبارو بالبي: **رحلة الإيطالي كاسباروا بالبي إلى حلب – دير الزور – عنه – الفلوجة – بغداد سنة 1597**، بطرس حداد (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008).

67. كافن ماكسويل: **قَصَبة في مهب الريح**، صادق عبد الصاحب التميمي (ترجمة)، (بيروت: دار ومنشورات الحياة، د. ت.).

68. كلوديوس جيمس ريج: **رحلة ريج المقيم البريطاني في العراق عام 1820 إلى بغداد وكردستان وإيران**، اللواء بهاء الدين نوري (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008).

69. كونستانس م. ألكسندر: **بغداد في الأيام الخوالي**، (أبوظبي: المجمع الثقافي، 2001).

70. كييوم لجان: «**رحلة لجان إلى العراق العراق**»، بطرس حداد (ترجمة)، رحالة أوروبيون في العراق، (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007).

71. لوثر شتاين: **رحلة إلى شيخ قبيلة شمر مشعان الفيصل الجربا سنة 1962**، قسم الترجمة في المؤسسة (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2011).

72. لوريمر ج. ج.: **السجل التاريخي للخليج وعمان وأواسط الجزيرة العربية، القسم الجغرافي**، (لندن: دار غارنت للنشر، 1995).

73. لوي جاك روسو: **رحلة إلى الجزيرة العربية سنة 1808**، بطرس حداد (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010).

74. لويس. اثبتيا دي مورس: **البحث عن الحصان العربي، مأمورية إلى الشرق: تركيا. سورية. العراق. فلسطين**، عبد الله بن إبراهيم العمير (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1428هـ).

75. ليدي آن بلنت: **رحلة إلى نجد مهد العشائر العربية،** أحمد إيبش (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005).

76. ليدي بيل: **رسائل جيرتروود بيل 1899-1914،** رزق الله بطرس (ترجمة)، (بيروت: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008).

77. ليون كاهون: **رحلة إلى جبال العلويين عام 1878،** مها أحمد (ترجمة)، سهيل زكار (مراجعة)، (دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2004).

78. ليونهارت راوولف: **رحلة المشرق إلى العراق وسورية ولبنان وفلسطين،** سليم طه التكريتي (ترجمة)، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1977).

79. ماكس فون أوبنهايم: **رحلة ماكس فون أوبنهايم من البحر الأبيض المتوسط إلى الخليج،** عبد الكريم الجلاصي (ترجمة)، (أبوظبي: مركز الوثائق والبحوث بديوان رئيس الدولة، 2002).

80. ماكس فون أوبنهايم: **من البحر المتوسط إلى الخليج: لبنان وسوريا،** محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008).

81. ماكس أوبنهايم: **رحلة إلى ديار شمر وبلاد شمال الجزيرة،** محمود كبيبو (ترجمة)، (بغداد: دار الوراق للنشر، 2007).

82. ماكس فون أوبنهايم: **الدروز، محمود كبيبو** (ترجمة)، (بغداد: دار الوراق للنشر، 2006).

83. ماكس فرايهير فون أوبنهايم: **البدو، الجزء الأول: ما بين النهرين «العراق الشمالي» وسورية،** مشيل كيلو ومحمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

84. ماكس فرايهير فون أوبنهايم: **البدو، الجزء الثاني: فلسطين – سيناء – الأردن -الحجاز،** محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

85. ماكس فرايهير فون أوبنهايم: **البدو، الجزء الثالث: شمال وسط الجزيرة العربية والعراق الجنوبي،** محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

86. ماكس فرايهير فون أوبنهايم: **البدو، الجزء الرابع: خوزستان-إيران «عربستان»،** محمود كبيبو (ترجمة)، (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

87. محمد شفيق أفندي مصطفى: **رحلة في قلب نجد والحجاز سنة 1926،** محمد محمود خليل (تحقيق)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010).

88. مدام ديولافوا: **رحلة مدام ديولافوا من المحمرة إلى البصرة وبغداد 1881م/ 1299هـ،** علي البصري (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007).

89. ميهاي فضل الله الحداد: **رحلتي إلى بلاد الرافدين وعراق العرب،** ثائر صالح (ترجمة)، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2004).

90. نواب حميد يار جونك بهادر: «**رحلة إلى بغداد**»، كاظم سعد الدين (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

91. نيقولا سيوفي: **رحلة نيقولا سيوفي 1873**، تيسير خلف (اعتنى بنشرها) (دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009).

92. هاري سانت جون فيلبي: **حاج في الجزيرة العربية**، (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001).

93. هـ. سنت جون فيلبي: **أيام فيلبي في العراق**، جعفر خياط (ترجمة)، (بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1950).

94. هـ. سنت جون فيلبي: **مذكرات فيلبي في العراق والجزيرة العربية 1915–1921**، جعفر خياط (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008).

95. هاري سينت فيلبي: **قلب الجزيرة العربية، 2ج**، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

96. هنري بنديه: **رحلة إلى كردستان في بلاد ما بين النهرين سنة 1885**، يوسف حبي (ترجمة)، (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2001).

97. هيرمان بيرجمان: **المبشر الأمريكي «جون فان أيس» الذي دخل العراق بمهنة الطب، رحلة تاريخية 1320هـ/ 1902م**، محمد بن إبراهيم الشيباني (ترجمة)، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، 2005).

98. وليام بالجريف: **وسط الجزيرة العربية وشرقها**، صبري محمد حسن (ترجمة)، جزآن، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001).

99. وليام بيري فوك: «**رحلة وليام بيري فوك إلى بغداد، أحوال بغداد في القرن التاسع عشر**»، السيد عبود الشالجي (ترجمة)، بغداد بأقلام رحالة، (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

100. ويلفريد ثيسجر: **الرمال العربية**، (أبوظبي: موتيف ايت للنشر، 1992).

101. ويلفريد ثيسجر: **الرمال العربية**، (أبوظبي: موتيف ايت للنشر، 1999).

102. ويلفريد فيسجير: **رحلة إلى عرب أهوار العراق**، خالد حسن إلياس (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006).

103. ويليام ب. سيبروك: **مغامرات في بلاد العرب**، عارف حديفة ونبيل حاتم (ترجمة)، (دمشق: دار المدى للنشر والتوزيع، 2006).

104. يوليوس أوتينج: **رحلة داخل الجزيرة العربية**، سعيد بن فايز السعيد (ترجمة)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999).

ثانيًا: دراسات عن الرحالة

1. ابن جبير: **رحلة ابن جبير**، (بيروت: دار صادر، د. ت.).

2. إبراهيم الحيدري: **صورة الشرق في عيون الغرب**، (بيروت: شركة دار الساقي، 1996).

3. أحمد الطوخي: **شرقي شبه الجزيرة العربية في العصور الوسطى في كتابات الرحالة المسلمين**، (1990).

4. أحمد عبد الرحيم نصر: **التراث الشعبي في أدب الرحلات**، (مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، 1995).

5. أسعد عيد الفارس: «**الرحالة الغربيون في شبه الجزيرة العربية أهدافهم وغاياتهم**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

6. إلهام محمد علي ذهني: **مصر في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر**، (القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، 1995).

7. أميرة جبر: **الرحالة الفرنسيون في موطن الأرز، دراسات وانطباعات عبر القرن التاسع عشر (1798-1918)**، (بيروت: مؤسسة خليفة للطباعة، 1993).

8. بلقاسم سعد الله: «**رحلة ليون روش إلى الحجاز 1841-1842**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

9. بيتر برنيث: **بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب**، خالد أسعد عيسى؛ أحمد غسان سبانو (ترجمة)، (بيروت: دار قتيبة للنشر والتوزيع، 1990).

10. جلال السعيد الحفناوي: «**الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية في الأدب الأردي**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

11. جليل العطية: «**كربلاء في عيون الرحالة الغربيين**»، بكتاب: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري، (الكويت: مؤسسة الزهراء الخيرية، 1996).

12. جمال محمود حجر: **الرحالة الغربيون في المشرق الإسلامي في العصر الحديث**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008).

13. حسام مهدي: «**تحليل للمصالح النفطية وأعمال الرحالين الغربيين**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

14. حسني محمود حسين: **أدب الرحلة عند العرب**، (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1983).

15. حسين محمد فهيم: «**كتابات الرحالة الحديثة عن الخليج**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

16. حمد محمد جمعة بن صراي: «**منطقة الخليج العربي في رحلة بنيامين التطيلي**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

17. ديل. ف. إيكلمان: «**كتابات الرحالة الغربيين عن المجتمعات الإسلامية والخليج العربي: محاولة في التقويم**»، تعريب محمد عفيف، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

18. دينيزيوس ألبرتوس إيكيوس: «**عرض لأعمال الرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين المتاحة للباحثين وتصويرها للوضع الاجتماعي والاقتصادي للمنطقة**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

19. راشد شاز: **الطريق إلى الجزيرة العربية**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007).

20. زكي محمد حسن: **الرحالة المسلمون في العصور الوسطى**، (بيروت: دار الرائد العربي، 1981).

21. سعاد هادي العمري: **بغداد في القرن التاسع عشر كما وصفها الرحالة الأجانب**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002).

22. سعد بن أحمد الربيعة: **رحلة الحاج من الزبير إلى البلد الحرام**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2011).

23. سعيد بن عمر آل عمر: «**رحلة على ظهر جمل من الكويت إلى القصيم والرياض والأحساء**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

24. سعيد بن محمد بن سعيد الهاشمي: «**القيمة العلمية لجولات القنصل البريطاني مايلز في سلطنة عمان 1874-1885**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

25. سلوت ب. ج.: «**مرحلة التنافس الأوروبي بين عامي 1600 و1800 ونظرة المبعوثين الأوروبيين إلى القوى العربية**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

26. سمير عطا الله: **قافلة الحبر الرحالة الغربيون إلى الجزيرة العربية والخليج**، (بيروت: دار الساقي، 1994).

27. سهيل صابان: «**رحلة علي سعاد إلى الأحساء والبحرين والمدينة المنورة عام 1327هـ**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

28. سهيل قاشا: **الموصل في مذكرات الرحالة الأجانب خلال الحكم العثماني**، (بغداد: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2009).

29. ضيف الله بن يحيى الزهراني: «**ملامح من الحياة الاجتماعية والاقتصادية في مكة المكرمة**

مـن خـلال كتـاب رحـلات في شـبه الجزيـرة العربيـة لمؤلفـه جـون لويـس بوركهـارت»، فـي كتاب دارة الملك عبد العزيـز: الرحـلات إلى شبه الجزيـرة العربيـة، الجزء الثاني، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

30. طـارق نافـع الحمدانـي: **البحريـن فـي كتابـات الرحالـة الأوروبيـون 1507–1914**، (بغـداد: شـركة دار الـوراق للنشـر المحـدودة، 2010).

31. عبد الحميد صالح حمدان: **طبقات المستشرقين**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، د. ت.).

32. عبـد الخالـق المفضـل أحمـدون: «**الرحلـة الحجازيـة الصغـرى لأبـي عبـد اللـه محمـد بـن عبـد السـلام بـن ناصـر الدرعـي (ت 1239هـ/ 1823م) قيمتهـا العلميـة والتاريخيـة**»، فـي كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجـزء الأول، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

33. عبـد العزيـز بـن صالـح الهلابـي: «**الرحلـة الحجازيـة لمحمـد لبيـب البتنونـي (دراسـة مقارنـة)**»، فـي كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجـزء الأول، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

34. عبـد اللـه بـن عبـد الرحمـن آل عبـد الجبـار: «**دراسـة تحليليـة لكتـاب مرتفعـات جزيـرة العـرب لجـون فيلبـي**»، فـي كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجزء الثانـي، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

35. عبـد اللـه بـن عبـد العزيـز الحميـدي: «**دراسـة حصريـة تحليليـة لأخطـاء رسـم الأسـماء المتصلـة بالمملكـة العربيـة السـعودية فـي القسـم الجغرافـي مـن كتـاب دليـل الخليـج للوريمـر**»، فـي كتاب دارة الملك عبد العزيـز: الرحـلات إلى شبه الجزيـرة العربيـة، الجزء الثاني، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

36. عبـد اللـه بـن محمـد المطـوع: «**الرحالـة الغربيـون ورواياتهـم عـن الأحسـاء في النصـف الأول مـن القـرن العشـرين الميـلادي/ الرابـع عشـر الهجـري**»، في كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجـزء الأول، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

37. عبـد الناصـر إحسـان كعـدان: «**أشـهر الرحالـة مـن الأطبـاء العـرب الذيـن زاروا شـبه الجزيـرة العربيـة منـذ القـرن العاشـر حتـى منتصـف القـرن الرابـع عشـر الهجـري**»، فـي كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجـزء الثانـي، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

38. عبـد الهـادي التـازي: «**أدب الرحـلات: هـل سـيختفي مـن السـاحة؟**»، فـي كتـاب دارة الملـك عبـد العزيـز: الرحـلات إلـى شـبه الجزيـرة العربيـة، الجـزء الأول، (الريـاض: دارة الملـك عبـد العزيـز، 2000).

39. عصـام سـخنيني: «**شـهادات علـى التقـدم والازدهـار**»، فـي كتـاب: عبيـد علـي بـن بطـي: كتابـات الرحالـة والمبعوثيـن عـن منطقـة الخليـج العربـي عبـر العصـور (دبـي: مركـز جمعـة الماجـد للثقافـة والتـراث، 1996).

40. علي بدر: **ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستاس ماري الكرملي 1908–1911**، (كولونيا: منشورات الجمل، 2005).

41. علي محمد الزيدي: «**أهمية مدونات الفرنسي دبوي بوصفها مصدرًا لتاريخ المملكة العربية السعودية خلال المدة من 1919–1929م**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

42. عمار السنجري: **البدو بعيون غربية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

43. عوض البادي: **الرحالة الأوروبيون في شمال الجزيرة العربية (منطقة الجوف ووادي السرحان) 1922–1945**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002).

44. فاطمة حسن الصايغ: «**الساحل المتصالح في كتابات المنصرين**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

45. فراوكة هيردبي: «**التحديات الواقعة والمتخيلة لوضع بريطانيا في الخليج**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

46. فؤاد شعبان: «**أعمال الرحالة والمبشرين في العالم العربي 1800–1915 تحليل وصفي**»، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

47. فؤاد قنديل: **أدب الرحلة في التراث العربي**، (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 2002).

48. قيس جواد العزاوي؛ نصيف الجبوري: «**كربلاء كما وصفها بعض المستشرقين الفرنسيين**»، **بكتاب: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري**، (الكويت: مؤسسة الزهراء الخيرية، 1996).

49. محمد بن ثنيان الثنيان: «**شخصية السلطان عبد العزيز كما رسمها الريحاني في ملوك العرب وفي تقريره السري**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

50. محمد بن عبد الهادي الشيباني: «**أهداف الرحالة الغربيين في الجزيرة العربية**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

51. محمد رزوق: «**الآثار الاجتماعية والاقتصادية للوجود البرتغالي في منطقة الخليج (الربع الأول من القرن السادس عشر نموذجًا)** »، في كتاب: عبيد علي بن بطي: كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1996).

52. محمد منصور: **أدب الرحلات النبيلة** (الرياض: كتاب المجلة العربية، 1432هـ).

53. محمد فاتح عقيل: **الجزيرة العربية في كتابات بعض الرحالة الغربيين**، (الإسكندرية: مكتبة دار نشر الثقافة، 1962).

54. محمد مؤنس أحمد عوض: **الرحالة الأوروبيون في مملكة بيت المقدس الصليبية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992).
55. محمد مؤنس عوض: **الرحالة الأوروبيون في العصور الوسطى**، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2004).
56. محمد مؤنس عوض: **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995).
57. محمد ولد أحمد البرناوي: «**العلماء الشناقطة ورحلة الحج**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).
58. معراج نواب مرزا؛ محمد محمود السرياني: «**دوافع رحلة سنوك هورخرونيه وقيمتها العلمية**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الثاني، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).
59. نازك سابا يارد: **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، (بيروت: نوفل للنشر والتوزيع، 1992).
60. ناصر عبد الرازق الموافي: **الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري**، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 1999).
61. نقولا زيادة: **الجغرافية والرحلات عند العرب**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987).
62. نقولا زيادة: **الرحالون المسلمون والأوروبيون إلى الشرق العربي في العصور الوسطى**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010).
63. وليد كاصد الزيدي: **بغداد في مذكرات الرحالة الفرنسيين** (عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2009).
64. يحيى عبد الرؤوف جبر: «**شمال شبه الجزيرة العربية في مصنفات الرحالة**»، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2000).

ثالثاً: المراجع العربية

1. إبراهيم الجعفري: «**ندوة كربلاء ودورها الحضاري**»، بكتاب: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري، (الكويت: مؤسسة الزهراء الخيرية، 1996).
2. ابن منظور: **لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين**، (القاهرة: دار المعارف، د. ت.).
3. أحمد خليل عطوي: **دولة الإمارات العربية المتحدة، نشأتها وتطورها** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988).
4. أحمد وصفي زكريا: **عشائر الشام، الجزء الأول**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1983).

5. أكرم ضياء العمري: **الاستشراق والقرآن**، (رؤيا للنشر والتوزيع، 2013).
6. الخليل بن أحمد الفراهيدي: **كتاب العين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001).
7. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء 37**، مصطفى حجازي (تحقيق)، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 2001).
8. إلهام محمد علي ذهني: **فرنسا والخليج من منتصف القرن الثامن عشر حتى بدايات القرن العشرين**، (القاهرة: دار الزهراء للنشر، 1993).
9. أنا تولي راكيتوف: **المعرفة التاريخية**، حنا عبود (ترجمة)، (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1989).
10. آنا ماري شيمل: **الشرق والغرب: حياتي الغرب – شرقية**، عبد السلام حيدر (ترجمة)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).
11. أنطوان نعمة (وآخرون): **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، (بيروت: دار المشرق، 2000).
12. أنينيل ألكسندر فنادولينا: **الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر**، أنور محمد إبراهيم (ترجمة)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999).
13. جميل موسى النجار: **الإدارة العثمانية في ولاية بغداد من عهد مدحت باشا إلى نهاية الحكم العثماني**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991).
14. جواد أحمد العامل: **الشعر البدوي في الجزيرة العربية**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2009).
15. جواد علي: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثامن**، (بغداد: جامعة بغداد، 1993).
16. جونستون ت. م.: **دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية**، أحمد محمد الضبيب (ترجمة)، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1983).
17. حاتم عبد الهادي السيد: **ثقافة البادية: ملامح الشعر البدوي في بادية سيناء**، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1998).
18. حافظ وهبة: **جزيرة العرب في القرن العشرين**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956).
19. حسين مجيب المصري: **معجم الدولة العثمانية**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987).
20. حسين هادي الشلاه: **طالب باشا النقيب البصري ودوره في تاريخ العراق السياسي الحديث**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002).
21. خير الدين الزركلي: **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، الجزء الثاني، السادس (بيروت: المؤلف، 1969).
22. رفعت الجوهري: **شريعة الصحراء عادات وتقاليد**، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،1961).

23. زهير حطب: **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983).
24. زكاري لوكمان: **تاريخ الاستشراق وسياساته، شريف يونس (ترجمة)**، (القاهرة: دار الشروق، 2007).
25. ستيفن همسلي لونكريك: **أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، جعفر الخياط** (ترجمة)، (بغداد: منشورات مكتبة اليقظة العربية، 1985).
26. سعد زغلول عبد الحميد: **في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1976).
27. سعود الزيتون الخالدي **معجم قبائل الخليج في مذكرات لوريمر «دليل الخليج»**، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2002).
28. سعيد إسماعيل علي (وآخرون): **البناء القيمي في المجتمع الكويتي**، (الكويت: الديوان الأميري، 1997).
29. سلطان بن محمد القاسمي: **جون مالكولم والقاعدة التجارية البريطانية في الخليج 1800**، (الشارقة: الخليج للصحافة والطباعة والنشر، 1994).
30. سلمان هادي آل طعمة: **عشائر كربلاء وأسرها**، جزآن (بيروت: دار المحجة البيضاء، 1998).
31. سليم بركات: **المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).
32. سليمان فائق بك: **عشائر المنتفق**، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2003).
33. سهيل صابان: **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية**، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000).
34. شفيق عبد الجبار الكمالي: **الشعر عند البدو**، (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2002).
35. شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي: **معجم البلدان، الجزء الثاني**، (بيروت: دار صادر، 1977).
36. طلال سعد الرميضي: **الكويت والخليج العربي في السالنامة العثمانية**، (الكويت: المؤلف، 2009).
37. عباس العزاوي: عشائر العراق، الجزء الأول، (بغداد: مطبعة بغداد، 1937).
38. عباس العزاوي: **النخيل في تاريخ العراق**، (بغداد: مطبعة أسعد، 1962).
39. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي: **المقدمة** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.).
40. عبد العزيز سليمان نوار: **داود باشا والي بغداد**، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968).

41. عبد العزيز سليمان نوار: **تاريخ العرب الحديث، الجزء الأول: العراق،** (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية، 1976).

42. عبد العزيز سليمان نوار: **تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا،** (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968).

43. عبد العزيز محمد الشناوي: **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الثاني،** (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986).

44. عبد الفتاح حسن أبو عليه: **دراسة في مصادر تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر،** (الرياض: دار المريخ للنشر والتوزيع، 1979).

45. عبد عون الروضان: **موسوعة عشائر العراق، تاريخ، أنساب، رجالات، مآثر، جزآن** (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2003).

46. عدنان العطار: تقاليد الزواج الدمشقي: **البدوي والريفي والحضري،** (دمشق: دار سعد الدين للنشر والتوزيع، د. ت.).

47. عقيل الناصري: **الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921–1958،** (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، 2000).

48. علي عبد الله فارس: **شركة الهند الشرقية البريطانية ودورها في تاريخ الخليج العربي 1600–1858،** (الشارقة: المسار للدراسات والاستشارات والنشر، 1997).

49. علي عفيفي علي غازي: **بدو العراق والجزيرة العربية بعيون الرحالة،** (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر، 2016).

50. فريق المزهر آل فرعون: **القضاء العشائري،** (بغداد: مطبعة النجاح، 1941).

51. محمد بيومي مهران: **حضارات الشرق القديم، الجزء الأول: الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية،** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1999).

52. محمد يوسف نجم: **فن المقالة،** (بيروت: دار الثقافة، 1966).

53. مشعل حمودات: **عشائر عنزة لمحات من النشاط الوطني في القرن العشرين،** (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).

54. مصطفى عبد الكريم الخطيب: **معجم المصطلحات والألقاب التاريخية،** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996).

55. مصطفى محمد حسنين: **نظام المسؤولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة،** (بغداد: جامعة بغداد ومطبعة الاستقلال الكبرى، 1967).

56. مكي الجميل: **البدو والقبائل الرحالة في العراق،** (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2005).

57. نوري جعفر: «**كربلاء بين الماضي والحاضر**»، بكتاب: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري، (الكويت: مؤسسة الزهراء الخيرية، 1996).

58. هشال بن عبد العزيز الخريصي: **قبيلة شمر متابعة وتحليل**، (بيروت: دار الساقي، 1998).

59. هنري فوستر: **نشأة العراق الحديث، الجزء الأول**، وتعليق سليم طه التكريتي (ترجمة)، (بغداد: 1989).

رابعًا: مقالات في دوريات

1. إبراهيم حلمي: «**نبذة من عادات العراقيين المسلمين**»، مجلة لغة العرب، الجزء 5 من السنة الثانية (تشرين الثاني 1912).

2. إبراهيم حلمي: «**العشائر القاطنة بين بغداد وسامراء**»، مجلة لغة العرب، الجزء 3 من السنة الثانية (أيلول 1912).

3. إبراهيم حلمي: «**العشائر القاطنة بين بغداد وسامراء**»، مجلة لغة العرب، الجزء 4 من السنة الثانية (تشرين الأول 1912).

4. أبو القاسم سعد الله: «**حول رحلة كورتيلمون الفرنسي إلى مكة 1894م**»، مجلة العرب، الجزء 1، 2، السنة 38 (سبتمبر – أكتوبر 2002).

5. أحمد حامد الصراف: «**الأيام في المعتقدات**»، **مجلة لغة العرب**، الجزء 8 من السنة 5 (1928).

6. أحمد فؤاد الأهواني: «**الإقلاع عن العادات السيئة**»، مجلة الإخاء، العدد 7، السنة 9 (ديسمبر 1932).

7. أرنست هرتسفلد: «**أصل كلمة العراق ومعناها**»، مجلة لغة العرب، الجزء 8، السنة الرابعة (شباط 1927).

8. الأب أنستاس الكرملي: «**المنتفق**»، مجلة لغة العرب، الجزء الثاني، السنة الأولى (آب 1911).

9. السيد عبد الرزاق الحسني: «**الحالة الاجتماعية للعشائر العراقية**»، مجلة لغة العرب، الجزء 9 من السنة السابعة (أيلول 1929).

10. السيد عبد الرزاق الحسني: «**عشائر لواء الموصل**»، مجلة لغة العرب، الجزء 3 من السنة السابعة (آذار 1929).

11. العزيزي: «**بدو شرق الأردن وعاداتهم الغريبة**»، مجلة الإخاء، العدد 7، السنة 6 (ديسمبر 1929).

12. ألويس موزيل: «**أخلاق عرب الرولة وعاداتهم**»، محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة الدارة، العدد الثاني، السنة 10 (المحرم 1405).

13. ألويس موزيل: «**أخلاق عرب الرولة وعاداتهم**»، محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة 11 (شوال 1405).

14. ألويس موزيل: «**أخلاق عرب الرولة وعاداتهم**»، محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة 13 (شوال 1407).

15. ألويس موزيل: «**أخلاق عرب الرولة وعاداتهم**» محمد بن سليمان السديس (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 28 (سبتمبر-أكتوبر 1993).

16. إنجيل بطرس «**الرحلة في الأدب الإنجليزي**»، مجلة الهلال، (يوليو 1975).

17. أوليفييه: «**الرحالة الفرنسي أوليفييه يصف بغداد عام 1791**»، يوسف حبي (ترجمة)، مجلة المورد، العدد الرابع، المجلد 11 (1982).

18. بدر الدين الخصوصي: «**الجذور التاريخية لأزمة العلاقات العراقية – الإيرانية في العصر الحديث**»، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الأول (1982).

19. تايلر: «**رحلة تايلر إلى العراق سنة 1789-1790**»، بطرس حداد (ترجمة)، مجلة المورد، المجلد 11، العدد الأول (ربيع 1982).

20. ثائر دوري: «**من لورنس العرب إلى غازي الياور**»مجلة سطور، العدد 96 (نوفمبر 2004).

21. جمال قطب: «**جماليات الشرق في عيون الغرب**»مجلة سطور، العدد الأول (ديسمبر 1996).

22. جمال محمود حجر: «**رحلة ليدي آن بلنت إلى حائل**»، مجلة تراث، العدد 121 (سبتمبر 2009).

23. جمال محمود حجر: «**ليدي إستر ستانهوب في بلاد العرب**»، مجلة تراث، العدد 127 (مارس 2010).

42. جمال محمود حجر: «**قيم البدو وعاداتهم كما رصدها ويلفريد ثيسجر خلال رحلاته في الربع الخالي 1945–1950**»، مجلة تراث، العدد 108 (أغسطس 2008).

52. جمال محمود حجر: «**الأرمن في رحلة نيبور**»، مجلة أريك، العدد الثاني، (مايو 2010).

26. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (1)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 27 (سبتمبر -أكتوبر 1992).

27. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (2)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 11، 12، السنة 27 (نوفمبر -ديسمبر 1992).

28. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (3)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 1، 2، السنة 28 (يناير -فبراير 1993).

29. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (4)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 3، 4، السنة 28 (مارس -أبريل 1993).

30. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (5)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 5، 6، السنة 28 (مايو -يونيو 1993).

31. جوسان وسافينياك: «**أعراف قبيلة الفقراء (6)** »، محمود سلام زناتي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 7، 8، السنة 28 (يوليو -أغسطس 1993).

32. جيل – جرفيه كورتلمون: «**رحلتي إلى مكة 1894م (1)** »، محمد خير البقاعي (ترجمة وتعليق)، مجلة العرب، الجزء 7، 8، السنة 37 (أبريل – مايو 2002).

33. جيل – جرفيه كورتلمون: «**رحلتي إلى مكة 1894م (2)** »، محمد خير البقاعي (ترجمة وتعليق)، مجلة العرب، الجزء 9، 10، السنة 37 (يونيو – يوليو 2002).

34. حبيب صادر: «**علاج بدو العراق للزهري**»، مجلة لغة العرب، الجزء 11 من السنة السابعة، (تشرين الثاني 1929).

35. حسن ناصر: «**سائح يطوف العراق بصحبة زوجته الميتة**»، جريدة الشرق الأوسط، العدد 9028، (17 جمادى الآخرة 1424هـ/ 17 أغسطس 2003م).

36. حسين محمد فهيم: «**المرأة والرحلة**»، مجلة سطور، العدد 14 (يناير 1998).

37. ديكسون: «**الخيمة البدوية طبيعتها ومتطلباتها**»، محمد عبد الحسين الدعمي (ترجمة)، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الرابع، (أكتوبر 1986).

38. رزوق عيسى: «**معنى كلمة عراق**»، مجلة لغة العرب، الجزء 5، السنة الرابعة (تشرين الثاني 1926).

39. رضوى زكي: «**صورة القاهرة الإسلامية في مطلع القرن الثامن عشر في ضوء مذكرات القنصل الفرنسي بنوا دي ماييه**»، مجلة رواق التاريخ والتراث، العدد السادس، (يونيو 2018).

40. سارا سيرايت: «**رحلة البرتغالي تاكسيرا إلى العراق في القرن السابع عشر**»، فؤاد قزانجي (ترجمة)، مجلة المورد، المجلد 18، العدد الرابع (شتاء 1989).

41. سهيل صابان: «**تصاريح السفر للرحالة والمستشرقين إلى الجزيرة العربية من خلال الوثائق العثمانية**»، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، المجلد 9، العدد 1 (2003).

42. سهيل صابان: «**سالنامة ولاية الحجاز**»، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، المجلد 2، ج1، (يونيو–ديسمبر 1995).

43. سلمان هادي آل طعمة: «**كربلاء في مدونات الرحالة والأعلام**»، مجلة ميزوبوتاميا، العدد 11 (نيسان 2007).

44. سيد حامد النساج: «**أدب الرحلات في حياتنا الثقافية**»، مجلة العربي، (يناير 1987).

45. شريف يوسف: «**اكتشافات الرواد والرحالين الغربيين في شبه الجزيرة العربية وأثر العرب في علم الجغرافية**»، مجلة المورد، المجلد 11، العدد الثاني (صيف 1982).

46. شكري الفضلي: «**الكرد الحاليون**»، مجلة لغة العرب، الجزء 5 من السنة الثالثة (تشرين الثاني 1913).

47. شكري الفضلي: «**الأكراد الحاليون**»، مجلة لغة العرب، الجزء 6 من السنة الثالثة (تشرين الثاني 1913).

48. صلاح الدين الشامي: «**الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية**»، مجلة عالم الفكر، المجلد 13، العدد 4، (يناير 1983).

49. طارق نافع الحمداني: «**الرحالة البرتغاليون في الخليج العربي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر**»، مجلة الوثيقة، العدد 15 (يوليو 1989).

50. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 1ـ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 4 من السنة 9 (أبريل 1931).

51. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 2ـ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 5 من السنة 9 (مايو 1931).

52. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 3ـ** »، مجلة لغة العرب، الجزء 6 من السنة 9 (يونيو 1931).

53. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 4 ـ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 7 من السنة 9 (يوليو 1931).

54. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 5ـ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 9 من السنة 9 (سبتمبر 1931).

55. عباس العزاوي: «**أصل اليزيدية وتاريخهم ـ 6ـ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 10 من السنة 9 (أكتوبر 1931).

56. عبد العزيز سليمان نوار: «**آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا، دراسة في الزعامة العشائرية العراقية في القرن التاسع عشر**»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الخامس عشر (1969).

57. عبد العزيز سليمان نوار: «**دور العراق العثماني في حرب القرم**»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد الثالث عشر، (1967).

58. عبد العزيز عبد الغني إبراهيم: «**ولفرد ثسجر جدل بين الذات والموروث**»، مجلة ليوا، العدد الثامن، (أغسطس 2004).

59. عبد العزيز عبد الغني إبراهيم: «**بالجريف في ألف ليلة وليلتين**»، مجلة ليوا، العدد السادس، (يونيو 2004).

60. عبد الله المجيدل: «**عُمان في أدب الرحالة**»، مجلة التراث العربي، العدد 110 (سبتمبر 2008).

61. عرفة عبده علي: «**رحالة أوروبيون في الجزيرة العربية ـمسلمون مزيفون وحقيقيون**»، مجلة الأهرام العربي، العدد 660 (2009).

62. عرفة عبده علي: «**رحالة أوروبيون في الجزيرة العربية – بوركهارت ذو اللحية يفتح كنوز الشرق**»، مجلة الأهرام العربي، العدد 663 (2009).

63. عرفة عبده علي: «**رحالة أوروبيون في جزيرة العرب – ليوبولد فايس... يهودي يلبي نداء الإسلام**»، مجلة الأهرام العربي، العدد 664 (2009).

64. عرفة عبده علي: «**القاهرة القديمة في عيون فرنسية**»مجلة سطور، العدد 7 (يونيو 1997).

65. عزة كرارة: «**رحالة وسائحون في مصر**»، مجلة سطور، العدد الثاني (يناير 1997).

66. علي شاكر علي: «**التنظيمات الإدارية العثمانية في إيالة البصرة خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر**»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة التاسعة، العدد 35، (يوليو 1983).

67. علي عجيل منهل: «**انتفاضة عام 1832 في العراق ضد العثمانيين**»، مجلة المورد، المجلد 7، العدد 2 (صيف 1978).

68. علي عفيفي علي غازي: «**التضحية البدوية بعيون الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 193، (نوفمبر 2015)

69. علي عفيفي علي غازي: «**الفخار في حياة البدوي من روايات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 190، (أغسطس 2015).

70. علي عفيفي علي غازي: «**الفروسية وألعاب القتال عند البدو بعيون الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 198، (أبريل 2016).

71. علي عفيفي علي غازي: «**سباقات ومزاينات الإبل والخيل عند البدو كما رصدها الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 196، (فبراير 2016).

72. علي عفيفي علي غازي: «**الصيد بالصقور في كتابات رحالة إلى شبه الجزيرة العربية**»، مجلة تراث، العدد 194، (ديسمبر 2015).

73. علي عفيفي علي غازي: «**الشعر البدوي في كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 187، (مايو 2015).

74. علي عفيفي علي غازي: «**ألعاب الأطفال الشعبية الرمضانية**»، مجلة تراث، العدد 200، (يونيو 2016).

75. علي عفيفي علي غازي: «**طقوس وعادات الأعراس في الجزيرة العربية**»، مجلة تراث، العدد 202، (أغسطس 2016).

76. علي عفيفي علي غازي: «**الشعر البدوي في كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 187، (مايو 2015).

77. علي عفيفي علي غازي: «**احتفالات البدو بعيدي الفطر والأضحى كما رصدتها كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 178، (أغسطس 2014).

78. علي عفيفي علي غازي: «**شهر رمضان في كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 177، (يوليو 2014).

79. علي عفيفي علي غازي: «**الحصان العربي في كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 174، (أبريل 2014).

80. علي عفيفي علي غازي: «**الجمل في كتابات الرحالة**»، مجلة تراث، العدد 172، (فبراير 2014).

81. علي عفيفي علي غازي: «**عادات وتقاليد شهر رمضان في بعض الدول العربية**»، مجلة تراث، العدد 189، (يوليو 2015).

82. علي عفيفي علي غازي: «**الكلك في كتابات الرحالة**»، مجلة التراث الشعبي، العدد الثاني (2015).

83. علي عفيفي علي غازي: «**التراث المادي والتراث المعنوي**»، صحيفة الحياة، العدد 19006، (السبت 18 أبريل 2015).

84. علي عفيفي علي غازي: «**التراث ومدلولاته المادية والمعنوية**»، صحيفة الشرق، العدد 9785، (الأربعاء 1أبريل 2015).

85. علي عفيفي علي غازي: «**الإبل في كتابات الرحالة**»، مجلة المنارة، العدد 140، (نوفمبر 2014).

86. علي عفيفي علي غازي: «**الشعر البدوي والتراث الشعبي**»، صحيفةالقدس العربي، العدد7841، (الثلاثاء19أغسطس 2014).

87. علي عفيفي علي غازي: «**رؤية آن بلنت للمرأة النجدية**»، مجلة فكر الثقافية، العدد 7، (مايو- يوليو 2014).

88. علي عفيفي علي غازي: «**الأرمن في رحلة ليونهارت راوولف**»، مجلة أريك، العدد 8، السنة الأولى (ديسمبر 2010).

89. عمانوئيل فتح الله عمانوئيل: «**سفرة إلى كربلاء والحلة ونواحيهما**»، مجلة لغة العرب، الجزء 3 من السنة الأولى (أيلول 1911).

90. قيس جواد العزاوي: «**النجف كما وصفها بعض المستشرقين الفرنسيين، الجزء الأول**»، جريدة الجريدة، (13 أبريل 2006).

91. قيس جواد العزاوي: «**النجف كما وصفها بعض المستشرقين الفرنسيين، الجزء الثاني**»، جريدة الجريدة، (16 أبريل 2006).

92. كارستن نيبور: «**رحلة نيبور في العراق في القرن الثامن عشر**»، محمود حسين الأمين (ترجمة)، مجلةسومر، المجلد 9، الجزء الأول (1953).

93. كارستن نيبور: «**بغداد في رحلة نيبور**»، مصطفى جواد (ترجمة)، مجلة سومر، المجلد 20، الجزء الأول والثاني (1964).

94. كاظم الدجيلي: «**السائح الغربي في العراق العربي**»، مجلة لغة العرب، الجزء 7، السنة الثالثة (كانون الثاني 1914).

95. كييوم لجان: «**رحلة لجان إلى العراق 1866م**»، بطرس حداد (ترجمة)، مجلة المورد، العدد الثالث، المجلد 12 (1983).

96. ماجد شبر: «**البدو قبائل وأنساب**»، مجلة وجهات نظر، العدد 73 (فبراير 2005).

97. مجدي عبد الكريم: «**لا يوجد صدام بين الحضارات... لكن المسألة سوء فهم**»،مجلة تراث، العدد 80، (يوليو 2005).

98. مجلة سطور: «**مصر في عيون الغرباء**»، مجلة سطور، العدد 16 (مارس 1988).

99. مجلة لغة العرب: «**أسماء البصرة**» مجلة لغة العرب، الجزء 10، السنة الخامسة (1927).

100. مجلة لغة العرب: «**زواجنا من شقائنا**» مجلة لغة العرب، الجزء 6، السنة السابعة (يونيو 1929).

101. مجلة لغة العرب: «**الأب جوزيف بوشان**»، مجلة لغة العرب، الجزء الثامن، السنة السادسة (آب 1928).

102. مجلة لغة العرب: «**سعدون باشا السعدون**»، مجلة لغة العرب، الجزء 11 من السنة الثانية (أيار 1913).

103. مجلة لغة العرب: «**ترجمة سليمان باشا القتيل**»، مجلة لغة العرب، الجزء 3 من السنة الأولى (أيلول 1911).

104. محمد حرب: «**السالنامة العثمانية وأهميتها في بحوث الخليج والجزيرة العربية**»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة 9، العدد 33، (يناير 1983).

105. محمد حسن صالح منسي: «**جرترود بل أداة الاستعمار البريطاني في العراق**»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد 18 (1971).

106. محمد علي هادي: «**أضواء على الرحلات الفارسية القديمة إلى الديار المقدسة**»، مجلة العرب، الجزء 1، 2 السنة 32 (نوفمبر، ديسمبر 1996).

107. محمد محمود الصياد: «**الرحالة الأجانب في الجزيرة العربية قبل القرن التاسع عشر**»، مجلة الدارة، العدد الثالث، (شوال 1397هـ).

108. محمد همام فكري: «**الجندي الملتزم والباحث الشغوف روبرت إرنست تشيزمان**»، مجلة تراث، العدد 136 (يناير 2011).

109. محمد همام فكري: «**من رحالة شبه الجزيرة العربية جورج أوجست فالين (الشيخ عبد الولي) 1852-1811**»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 16 (مارس 1997).

110. محمد همام فكري: «**رحلة في وسط الجزيرة وشرقها لوليم جيفورد بلغريف**»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 10 (سبتمبر 1995).

111. محمد همام فكري: «**الرحالة والمكتشفون الغربيون في شبه الجزيرة العربية**»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 18 (أغسطس 1997).

112. محمد همام فكري: «**لورنس العرب 1935-1888**»، مجلة أخبار الأسبوع، العدد 372، السنة 8، (14 أغسطس 1993).

113. محمد همام فكري: «**عبور الربع الخالي رحلة بيرترام توماس**»، مجلة أسواق الخليج، العدد 850، (6 يناير 1994).

114. مس جرترود بل: «**تقرير مس جرترود بل عن عقيل**»، عبد العزيز بن صالح الهلابي (ترجمة)، مجلة العرب، الجزء 3، 4 السنة 37 (ديسمبر، يناير 2001).

115. منير الفندري: «**ترجمتان ألمانيتان للقرآن في عصر التنوير**»، مجلة فكر وفن، العدد 54، (1992).

116. نادية محمود عبد الله: «**الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد**»، مجلة عالم الفكر، المجلد 13، العدد 4، (يناير 1983).

117. هلال الحجري: «**مدخل إلى أدب الرحلات في عمان، دراسة وصفية للرحالة البريطانيين 1626-1970**»، مجلة نزوى، العدد 35 (يوليو 2003).

118. هنري دوهيران: «**رحلة القنصل جوزيف روسو من حلب إلى بغداد عام 1805م (1220هـ)**»، حمد خير الفقاعي (ترجمة وتعليق)، مجلة الدارة، العدد 3، السنة 32 (1427هـ).

119. ولفرد ثيسجر: «**رحلة في تهامة وعسير وجبال الحجاز**»، أحمد بن عمر الزيلعي (ترجمة وتعليق)، مجلة الدارة، العدد 4، السنة 14 ذو الحجة (1408هـ).

120. وليم بالجريف: «**رحلة شاهد عيان للجزيرة العربية والبحرين منذ أكثر من 100 عام**»، مجلة الوثيقة، العدد التاسع، (يوليو 1986).

121. يسرى ناصر مهنا: «**بيت الشعر ملاذ ومأوى**»، صحيفة الشرق، العدد 8184، (12 نوفمبر 2010).

122. يعقوب نعوم سركيس: «**صفحة من تاريخ البصرة والمنتفق من رحلة للمستر توماس هوويل البريطاني خلال سنة 1787-1788**»، مجلة لغة العرب، الجزء 9، السنة الرابعة (آذار 1927).

123. يعقوب نعوم سركيس: «**مشيخة آل سعدون في المنتفق وسبب انحلالها - 1-** »، مجلة لغة العرب، الجزء الأول، السنة الخامسة (1927).

124. يعقوب نعوم سركيس: «**مشيخة آل سعدون في المنتفق وسبب انحلالها - 2-**»، مجلة لغة العرب، الجزء الثاني، السنة الخامسة (1927).

125. يعقوب نعوم سركيس: «**آلتون كوبري في التاريخ**»، مجلة لغة العرب، الجزء 10، السنة الثامنة (تشرين الأول 1930).

126. يعقوب نعوم سركيس: «**اليزيدية**»، مجلة لغة العرب، الجزء 4 من السنة السابعة (نيسان 1929).

127. يوسف حبي: «**ملامح خليجية في مذكرات أوليفييه عام 1791**»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد 36، السنة 19 (أكتوبر 1983).

خامساً: الكتب الأجنبية

1. 64. Gertrude Lowthian Bell: “A Journey in Northern Arabia”, Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, (1914).
2. A. M. Hamilton: Road through Kurdistan**,** travels in northern Iraq (London: tauris parke paper backs, 2004)
3. Andrew Taylor: Travelling the Sands**,** Sagas of Exploration in the Arabian Peninsula**,** (Abu Dhabi: Motivate Publishing, 2004)
4. Annegret Nippa, Peter Herbstreuth: Along the Gulf from Basra to Muscat**,** Photographs by Herman Burchardt**,** (London: Verlag Hans Schiler, 2006).
5. A. P. Pihan: Dictionnaire etymologique Des mots de la Langue Françoise (Paris: A l›imprimerie Imperiale, 1949).
6. Bayard Taylor: Travels in Arabia, (New York: Charlesscribncr›s Sous, 1892).

7. B. Lewis (and others): The Encyclopedia of Islam, volume 111,(London: Luzac & Co., 1986).
8. Buckingham J. S.: Travels in Mesopotamia, 2 Vol. (London: Henry Colburn, 1827).
9. Charles Edmonds: T. C. Lawrence (London: Thomas Nelson & Sons LTD, 1938)
10. Charles M. Doughty: Travels in Arabia Deserta, 2. Vol. (Cambridge: Cambridge University Press, 1921).
11. Charles M. Doughty: Wanderings in Arabia, 2. Vol. (London: Duckworth and Co., 1908).
12. Dea Birkett: Three Centuries of Women Travelers, (London: National Portrait Gallery, 2004)
13. Dickson, H. R. P.: The Arabs of The Desert (London: George Allen & Unwin ltd, 1967).
14. Dionisius Agius: «Voyagers and Explorers of the Sixteenth Century: Cultural Terms in European and Arabic Accounts», Travels to Arabian Peninsula, Vol. 2, (Al-Rayed: Daret El Malek Abdul-Aziz, 2003).
15. D. G. Hogarth: Arabia, (Oxford: the Clarendon press, 1922).
16. Edward Robinson: Lawrence the rebel (London: Lincolns Prager Ltd., 1946).
17. Edward Stanford: Gertrude Bell-Bank of the Euphrates (London: The Geographical Journal, 1910).
18. Francis Rawden Chesney: narrative Euphrates expedition (London: Longmans green and co. 1868).
19. Georgian Howell: Daughter of the Desert, The Remarkable Life of Gertrude Bell (London: Macmillan, 2006).
20. Gerald De Garury: Arabian Phoenix, An account of A visit to Ibn Saud Chieftain of the Austere Wahhabis and Powerful Arabian King (London: George G. Harrap & co H. D., 1946).
21. Gerald De Garury: Arabian Journey and the other Desert Travels (London: George G. Harrap & co H. D., 1950).
22. Gerald De Garury: Traces of Travels Brought Home From A brood Story of Life of Soldier and Diplomat de Gaury (London: Quartet Books, 1883).
23. Gerald De Garury: Review of The Anizah Tribe (Beirut: Kutub, 2005).
24. Gertrude Lowthian Bell: Amurath to Amurath (London: William Heinemann, 1911).
25. Gertrude Lowthian Bell: Place and Mosque at Ukraidin (Oxford: The Clarendon Press, 1914).
26. Gertrude Lowthian Bell: Syria The desert and the Sown (London: William Heinemann, 1907).
27. G. M. L. Bell: Review of the Civil Administration of Mesopotamia, (London: His Majesty›s Stationery office, 1920).

28. G. M. L. Bell: Syria, The Desert and the Sown, (London: William Heinemann, 1919).
29. G. M. L. Bell: The Palace and the Mosque of Ukhaidir, (Oxford: The Clarendon Press, 1914).
30. Groves A. N.: Journal of Residence at Baghdad During the Years 1830-1831 (London: James Nesbit, 1832).
31. Helffer: Travels of doctor and Madame Helifer in Syria, Mesopotamia, Burmah and other lands, 2 VOLS. (London: Richard Benity and sons, 1878).
32. H. St. J Philby: The Land of Sheba (London: Edwards Land Ford, 1938).
33. H. St. J Philby: A pilgrim in Arabia (London: Robert Hule Limited, 1946).
34. H. St. J Philby: The Back Ground of Islam Being a sketch of Arabian History in Pre Islamic times (Alexandria: White Head Morris Egypt, 1947).
35. H. St. J Philby: Arabian Days (London: Robert Hule Limited, 1948).
36. H. St. J Philby: Saudi Arabia (London: Ernest Benn Limited, 1955).
37. H. St. J Philby: The Land of Midian (London: Ernest Benn Limited, 1957).
38. H. V. F. Winstone: Gertrude Bell (New York: Quartet Books Inc., 1978).
39. H. V. F. Winstone: Captain Shakespeare, A portrait, (New York: Quartet Books INC. 1976).
40. Hoskins. H.L: British routs to India, (London: Longmans Green, 1928).
41. J. Baillie Fraser: travels in koordistan, Mesopotamia, 2 VOLS (London: Richard Bentley, 1840).
42. J. L. Burckhardt: Voyages en Arabie, Tome Troisieme (Paris: Arthus Bertrand Editeuk, 1835)
43. John Murray: Layard of Nineveh. Garden Water field (London: William Clowes & Sons Ltd, 1963).
44. John Shoup: «Wilfred Thesiger›s Arabian Sands as Ethnography«, Travels to Arabian Peninsula, Vol. 2, (Al-Rayed: Daret El Malek Abdul-Aziz, 2003).
45. John Topsham: Traditional Crafts of Saudi Arabia (Landon: Stacey International, 1982).
46. Karl Schmitt Korte: «German Explorers of Arabia 1600-1900», Travels to Arabian Peninsula, Vol. 2, (Al-Rayed: Daret El Malek Abdul-Aziz, 2003).
47. Kristian Davies: the Orienalists, western artists in Arabia, the Sahara, Persia, & India (New York: Laynfaroh, 2005).
48. Lord Teignmouth: The works of Sir William Jones, Volume XI, (London: John Stockdale, 1807)
49. Lady Anne Blunt: Bedouin Tribes of the Euphrates, (New York: Harpers & Brothers Publisher, 1879).

50. Lady Anne Blunt: Bedouin Tribes of the Euphrates, 2. Vol. (London: John Murray, 1879).

51. Lady Anne Blunt: Voyage en Arabie, (Paris: Libririe Hachette Etc., 1882).

52. Lawrence A. w.: T. E. Lawrence by his Friends (London: Jonathan Cape, 1954)

53. Louisa Jebb: By Desert Ways to Baghdad (London: Thomas Nelson & sons, W. D.).

54. magdi wahba: A dictionary of literary terms, (Beirut: Librairie du Liban, 1974).

55. M. otter: Voyage en Turquie et en Perse, Tome second (Paris: Chez les frères Guerin, W. D.)

56. Olivier, G. A.: Voyage dans L›empire Ottoman, L' Egypt et la Perse, Tome VI (Paris: Chez H Agasse, 1807).

57. Pietro della valle: Viggi pietro della valle, Valume erimo (Brighton: G. Gancia, 1843)

58. Rev. Albert Augustus Isaacs: Biography of the Rev. Henry Aaron stern for more than Forty years A missionary amongst the Jews: Containing an Account of his labours and Travels in Mesopotamia, Persia, Arabia, Turkey, Abyssinia, and England, (London: James Nisbet & CO., 1886).

59. Richard Trench: Arabian Travelers: European Discovery for Arabia, (London: Macmillan, 1986).

60. Rolf A. Stucky: «John Lewis Burkhardt›s Sojourn in Makkah and Al-Madinah in 1814 and 1815», Travels to Arabian Peninsula, Vol. 2, (Al-Rayed: Daret El Malek Abdul-Aziz, 2003)

61. Walter Dostal: «Austria and the Exploration of the Arabian Peninsula in the 19th Century- A Critical study», Travels to Arabian Peninsula, Vol. 2, (Al-Rayed: Daret El Malek Abdul-Aziz, 2003).

62. William F. Sinclair: The travels of Pedro Teixeira, (London: The Hakluyt Society, 1958).

63. William Gifford Palgrave: Central and Eastern Arabia (1862-1863), (London: MacMillan and co., 1869).

سادساً: مقالات أجنبية في دوريات

1. Joy M. Hilden: «The Use of Wasm (Animal Brands) in Beduin Weavings», Alma›thurat Alsha›biyyah, NO. 22, (April 1991).

2. Milton Rokeach: «A Theory of Organization and change within Value Attitude Systems», Journal of Social Issues, Vol. 24, No. 1, (January 1968).

3. Woodbine Parish: «Diary of a Journey with Sir Eyre Coote from Bussora to Aleppo in 1780 (?), from the Original MS», Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 30 (1860).

الفهارس

الآيات الكريمة

الرحالة والمستكشفون

الملوك والأمراء

شيوخ عشائر

الأعلام

البلدان

العشائر

الأمم والقبائل

المصطلحات. الكتب

اللغات

المسطَّحات المائية

المؤلـف

د. علي عفيفي علي غازي

- حاصـل علـى الدكتـوراه فـي الآداب، عـام 2014، بمرتبـة الشـرف الأولـى مـع التوصيـة بطبـع الرسـالة على نفقـة الجامعـة وتبادلها مـع الجامعـات، في موضـوع «رؤيـة الرحالـة لقيـم وعـادات عشـائر العـراق (1800ـ1958)». والماجسـتير عـام 2009، بتقديـر ممتـاز، وموضـوع البحـث «أثـر الصـراع المصـري العثمانـي فـي الجزيـرة العربيـة والشـام علـى العـراق (1831-1841)».
- أسـهم فـي عـدد مـن النـدوات والمؤتمـرات بالمشـاركة أو الحضـور أو التنظيـم. ونشـر لـه الكثيـر مـن المقـالات فـي التاريـخ والتـراث والآداب والفنـون والخـط العربـي، فـي المجـلات والصحـف العربيـة والعالميـة. وحصـل علـى العديـد مـن شـهادات التقديـر. ومـن مؤلفاتـه:
- كتابات الرحالة مصدر تاريخي، (الرياض: كتاب المجلة العربية 262، 1439هـ/ 2018).
- الخط العربي في كتابات الرحالـة الغربيين. (الريـاض: كتـاب المجلـة العربيـة 252، 1438هـ/ 2017).
- الصـراع المصـري العثمانـي وتـوازن القـوى الدولـي فـي ثلاثينيـات القـرن التاسـع عشـر، (دبـي: قنديـل للطباعـة والنشـر والتوزيـع، 2017).
- سـفن الغـوص علـى اللؤلـؤ فـي الخليـج العربـي، (القاهـرة: مركـز الرايـة للطباعـة والنشـر والتوزيـع، 2017).
- الجزيرة العربية والعراق في استراتيجية محمد علي. (بيروت: دار الرافدين للنشر، 2016).
- بـدو العـراق والجزيـرة العربيـة بعيـون الرحالـة. تقديـم أ. د. محجـوب زويـري، (بيـروت: دار الرافديـن للنشـر، 2016).
- نخيـل الخليـج العربـي فـي دليـل لوريمـر. تقديـم أ. د. عبـد العزيـز عبـد الغنـي إبراهيـم، (بيـروت: دار الرافديـن للنشـر، 2015).
- الصـراع الأجنبـي علـى العـراق والجزيـرة العربيـة فـي القـرن التاسـع عشـر، (بيـروت: دار الرافديـن للنشـر، 2015).

- «Peaceful Coexistence between Muslims and Copts in Egypt (1882-1952)», in Aly Ahmed Elsayed & Abdallah Abdel-Ati Al-Naggar & Ahmed Mohamed Sheir (Editors): Studies in Peace-Building History Between East and West Through the Middle Ages and Modern Era, (Cairo: Sanabil Bookshop, 2019).